



کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران

بخش دیجیتال

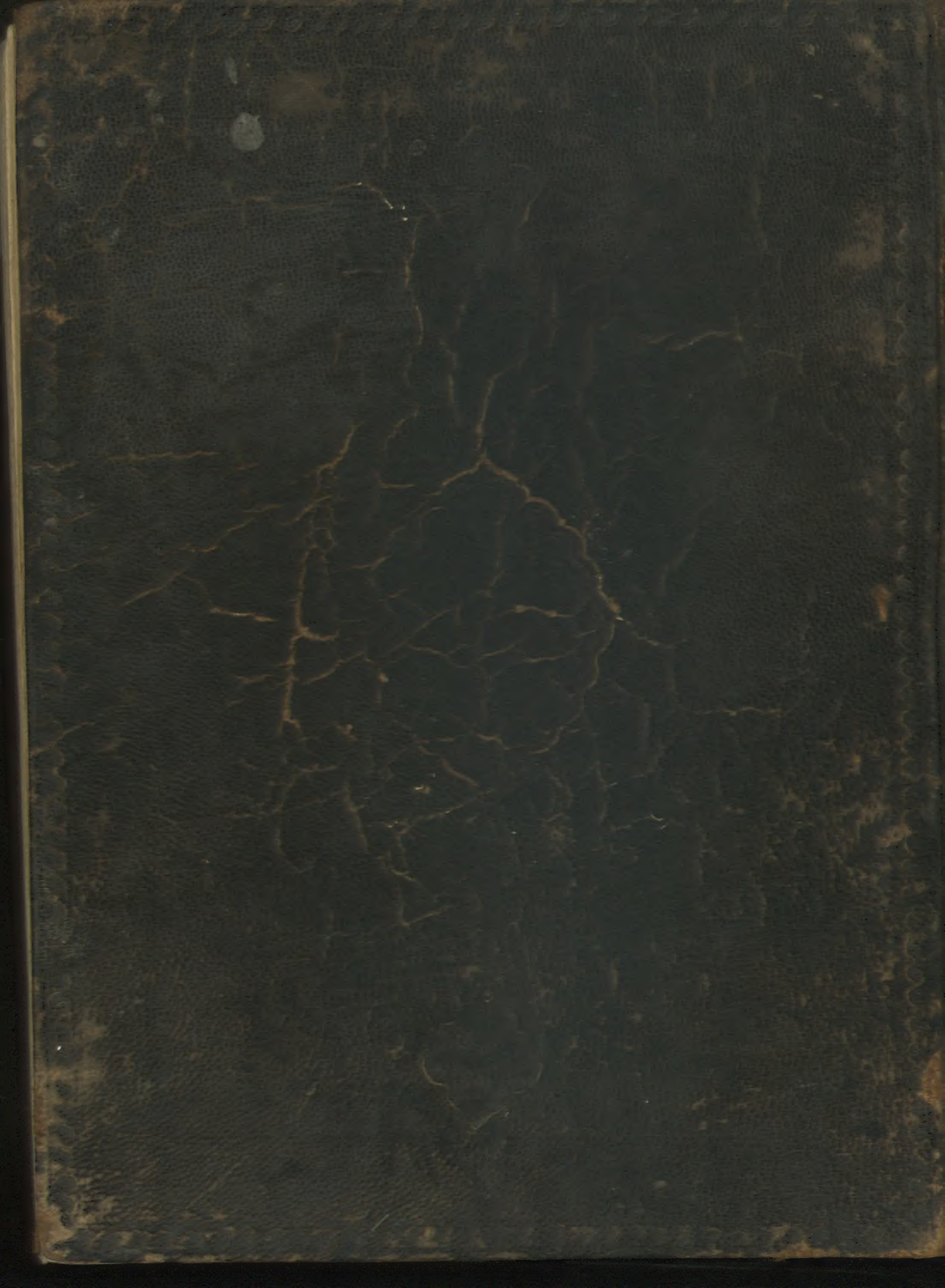
نام کتاب: منه البیب

مؤلف: عمید الدین سعد عبد المطلب حلی

شماره کتاب: ۷۹۶ مسکونه

اندازه: ۲۵x۱۹

تاریخ تصویربرداری: ۱۳۸۹ مرداد

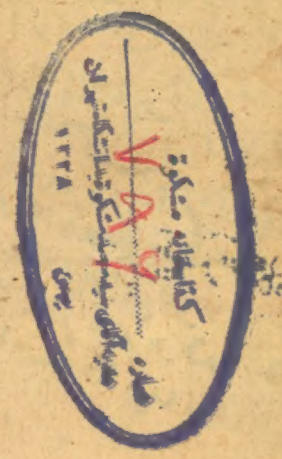








بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين  
 الحمد لله الذي جعل هذا الكتاب من العلوم التي لا يحد قدره ولا ينشئ ذكره ولا يطوي نسيجه  
 ولا ينتهي عدده ولا ينقضي امره واستمدان لا اله الا الله شهادة موجبة لئلا يجر  
 سالب لتقيل الورد جالب لغز الثواب خالية من الشك والارتباب وحاصل علمي شديد  
 المرتلين وخاتم النبيين محمد المصطفى وعلي اله الاية الطاهرين صلوه بآية اليوم  
 الدين وبعد فان الاكتفاء في علم اصول الفقه صرف الهمة الى غفلة  
 وامن النظر والفكر فيه والبحث فيه وافتائه وبذل الوسع والطاقة في ابحاثه  
 وبيان من الامور اللازمة والعروض الواجبة او يتعذر بدونه امتثال الامر والسير به  
 واستعمال القوانين الشرعية وكان شحنا الاعظم ورثتنا المحظرة افضل العلماء على الاطلاق  
 واكمل الفضلاء في الافاق قدوة ارباب التحقيق مرجع اليه في التحقيق اعم اليه في الخزين  
 لسان المتقدم من جهة الله على العالمين جمال الله الحق والدين سيد الاسلام المسلمين  
 ابو منصور الحسن ابن المطهر قدس الله نفسه ونوره من انوار ربانية واعلته في ربه  
 في الجنان مقامه مكانه قد صنف في هذا العلم كتابا كثيرة مختصرة ومطولة وكان  
 اقلها حجما واكثرها علما واحسنها ترتيبا ونظما الكتاب المشتمل على اصول الفقه اتم  
 على الحاصل من المحصول واحوي على ما في علم الاصول من قواعد علمه ونزاهة بحثه  
 النافذة في الشرح والتنبيه حيث ان اهل عليه شروح موصى اليه من رايه لا يله  
 مفسد القواعد مرشد المقاصد من غير تطويل يعرض الى الملل وتقليل يوجب الابهال والحلل  
 فوضعت هذا الكتاب المشتمل عليه اللبيب في شرح التهذيب ليجازي من الله بحسن التوفيق  
 والهداية الى سوا الطريق وموحيه لنا ونعم الوكيل قال المصنف قدس الله روحه بعد الخط  
 ورتبت هذا الكتاب على مقاصد الاول في المقدمات وفيه ثلثة فصول الاول  
 في جهات من مذهب المذهب يستلزم ظهور مفردة لا مطلقا بل من حيث هي صالحة



امام  
 مؤلف

الفرد

علم الاصول

للتكليف اقول المقاصد جمع مقصود وموضوع الفقه المقدمات جمع مقدمات والمقدمة  
 عبارة عن قضية جعلت جبر نفاذ المراد بها ما يتوجب تقديمه من المباحث على الخوض في  
 اصل الكتاب الفصل جمع فصل ومولف القطع ويطلق على المميز الذاتي والمراد به هنا ما يفضل  
 المباحث بعضها عن بعض اذا تقرر مراد افق كل طالب امر من الامور يجب ان يكون مقصودا له  
 باعتبار ما فان طلب ما ليس بمقصود اصلا محال ان يكون مقصودا له الغاية والا لكان طارعا شادا لها  
 هذا المصنف بتعريف هذا العلم ذكر غايته اعني الغرض المطامعة وانما قدم الاول على الثاني لتقديم  
 في الغاية عليها في الوجود الخارجي لان العلم بالغاية من حيث انما غاية الشيء انما يتحقق بعد  
 العلم بذلك الشيء الضرورة وانما كان علم اصول الفقه مركبا من الاصول والفقه وما جراه الماديان  
 ومن اضافة الاول الى الثاني في هذه الجزئية الضرورية من قاعدة كلية لكل مطلب وهي ان تقوم في  
 حصول صورة في العقل يستلزم تصور اجزائه لا مطلقا اي لا من كل وجه بل من حيث صلاحته  
 للتكليف كالنحو امثلا اذا تصور الكبرسي يجب ان يتصور اجزائه من الخشب والاد من كل وجه  
 بحيث يعلم كونهما مركبين من المادة والصوره او انما افراد او كونهما قد من او حادثين  
 بل من حيث صلاحتهما للتكليف والتأليف لهذا المعنى اعني استلزام تصور المركب لتصور اجزائه  
 طارعا لان حصول المركب في العقل متفكك عن اجزائه محال لا يستحال تحقق الكل بدون جزئية بالضرورة  
 قيل عليه ان اردت بتصور المركب التصور التام استلزم تصور اجزائه كذلك لم يكن تصورهما من  
 الوجه المذكور وحده وان اردت التصور مطلقا ولو بوجه ما لم يستلزم تصور شي من اجزائه فضلا  
 عن تصورهما اجمع من الوجه المذكور واجيب بان هناك ما اخر هو المراد وهو تصور المركب  
 من حيث التركيب فانه يستلزم تصور اجزائه من هذه الحجة قال قدس الله سره فالاصول الفقه  
 ما ينبغي عليه غير ما عرفت من الاصول الفقه وعرفنا العلم بالاحكام الشرعية الشرعية المستند على  
 اعيانها بحيث لا يعلم كونهما من الدين ضرورة فخرج العلم بالذوات وبالاحكام العقلية ولون الاجماع  
 خبر الواحد ونظايرها في علم المتقدم والاصول الفقهية كالصلوة والركوع اقول

فرد

اموال  
 دانشگاه

مؤلف



لما ذكر ان تصور المركب يتلزم تصور مفرداته وكان اصول الفقه من الاجزاء الثلاثة المذكورة اثباتا  
تعرّف كل واحد منها على ترتيبها فالاصول لغة ما يبنى عليها غيرها وفي عرف الاصوليين عبارة عن الادلة لا بد منها  
بالمدلولات عليها واما الفقه فهو محسب الوضع اللغوي عبارة عن الفهم قال الشيخ فهم لا يتصور  
ايضا لا يتصورون وقالوا لكن لا يتصورون تشبيهاً بل لا يتصورونه الفهم قبل العلم وقبل موجوده الذهني  
فمن استقراءه لاكتساب الطالب ويصحف الادلة يصدق الفهم على العالم الفطن وكذب العلم عليه  
واما في عرف الاصوليين فهو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم  
كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس يشترك فيه جميع العلوم وتقييده بتعلقه بالاحكام يخرج العلم  
المتعلق بالذوات والصفات الحقيقية وتقيده بالاحكام بالشرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية  
كالتماثل والاختلاف والجنس والقياس عند من يجعلها عقليين وتقيدها بالشرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام  
الشرعية الاصلية ككون الاجتماع وخر الواحد ونظايرهما كالتقاسم والاستصحاب والاستحسان وتقيدها  
بكونها مستدلة على اعيانها يخرج علم الفقه فانه يعلم كبريا عن الاحكام الشرعية الفرعية لكن لا بالاستدلال  
على اعيانها بل من حيث ان المعنى افي بيده وكما ان في بياضه فهو حكم الله في حق هذه الامور علمية ففهم  
فهمها كونهما بحيث لا يعلم كونهما من الدين ضرورة يخرج العلم المتعلق بالاصول الضرورية كوجوب الصلوة  
والزكوة ونحوهم الجزئية فانها اشتهرت في الدين حتى جازت معلومة الثبوت من دين الاسلام  
بالضرورة وان كانت في الابتداء مما يحل الاستدلال عليها وفيه تطرؤ عدم خروج علم الفقه بما ذكر من  
الفقه فان الاحكام المعلومة للفقه تستدل المجتهد على اعيانها فيصدق عليه في المذكور فانها احكام  
شرعية فوعيه تستدل على اعيانها وان كان المستدل غير ويدخل فيه في هذا العلم واجب الوجود  
وعلم الملاكية عليهم السلام وعلم النبي عليه السلام المستفاد من الوحي بهذا الوجه المذكور فاذن هذا الوجه  
مطرد ولو قيد حصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال كما فعل جماعة من المتأخرين اندفع النقص المذكور  
بعلم واجب الوجود وعلم الملاكية النبي وعلم الفقه اية الا ان يقال الفقه اية يستدل على عين كل حكم  
يعلمه بتقليد ائمة الفقه وكما افناه به المعنى فهو حكم الله في حق هذه وان كانت صورته دليله في

حيث

الكل واحد قال قدس سره رحمه وظننه الطريق لا تنافي علمية الحكم اقول  
هذه اجواب سوال مقدّر يورد على حد الفقه المذكور وقد يدور السؤال ان يقال الفقه بيان  
الظنون فان اكثر طرقه كجبر الواحد والقياس والاشتمال انما يفيد الظن فكيف يجزى  
حتم الحكم بالشرع المبانيه بين العلم والظن والجواب النج من كونه من باب الظنون بل هو  
معلوم والظن واقع في طبيعة ذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي من احد الطرق الشرعية  
حصل عنده مقدّمات قطعية وان احدهما ان الحكم الفعلي في مظهر الثبوت بالطريق الشرعي  
وهذه مقدّمات جديدة فان حصول الظن للظان معلوم له بالوجدان والثانية ان كل مظنون  
الثبوت بالطريق الشرعي يجب العمل به وهذه مقدّمات اجماعية فان الاجتماع واقع على وجوب  
العمل بالظن الى حصول من الطريق الشرعي بها فبان وجوب العمل بالظن الى حصول من الطريق  
الشرعي بذلك الحكم فقد ظهر ان الحكم معلوم والظن واقع في طبيعة لانه من تقديرات المقدّمات  
لا في الشبهة الحكيمة فان قلت نتيجة هذا القياس المركب من هاتين المقدّمات انما هو وجوب  
العمل بالحكم قطعا وذلك لا يتلزم كون الحكم معلوما والنزاع انما هو فيه قلت المراد بكون  
الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما قال قدس سره وهو ليس المراد بالجميع فعلا بل قوة قهية منه اقول  
هذه اجواب سوال آخر يورد على حد الفقه المذكور ايضا وقد يدور السؤال ان يقال المراد بالاحكام في قوله  
الفقه هو العلم بالاحكام ان كان بعض الاحكام لم يطرد بل يصدق الى حد كافي في المقدّمات  
علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على عينه فانه لا يكتفى بذلك فقط بل يصدق اليه المذكور عليه  
وان كان المراد جميع الاحكام لم يعكس بل يصدق اليه بدون الى ان كثيرا من الفقه لا يحيطون  
علمهم بجميع الاحكام الشرعية حتى ان ما كاسيل عن ارجح من شك قال في حاشية وثلث من لا ادري  
والجواب انما في القسم الثاني عدم الانعكاس انما يلزم على تقدير ان يرد العلم بالجميع بالفعل  
وليس ذلك مراد او اما على تقدير ان يرد العلم بالجميع بالواقع القهية من الفعل حيث يكون  
ممكن من استخراج الاحكام الشرعية من ادلتها الشرعية وهو الواقع فان الانعكاس ثابت قال  
قدس سره واذن اسم المعنى بقيد اختصاص الضاف بالضاف اليه اقول لما وقع من  
تعريف جري اصول الفقه المأثور عن الاصول والفقه شيخ في تعريف جريه الصور وهو اضافة الاول

فقط في قوله من حيث ان المعنى افي بيده وكما ان في بياضه فهو حكم الله في حق هذه الامور علمية ففهمها كونهما بحيث لا يعلم كونهما من الدين ضرورة يخرج العلم المتعلق بالاصول الضرورية كوجوب الصلوة والزكوة ونحوهم الجزئية فانها اشتهرت في الدين حتى جازت معلومة الثبوت من دين الاسلام بالضرورة وان كانت في الابتداء مما يحل الاستدلال عليها وفيه تطرؤ عدم خروج علم الفقه بما ذكر من الفقه فان الاحكام المعلومة للفقه تستدل المجتهد على اعيانها فيصدق عليه في المذكور فانها احكام شرعية فوعيه تستدل على اعيانها وان كان المستدل غير ويدخل فيه في هذا العلم واجب الوجود وعلم الملاكية عليهم السلام وعلم النبي عليه السلام المستفاد من الوحي بهذا الوجه المذكور فاذن هذا الوجه مطرد ولو قيد حصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال كما فعل جماعة من المتأخرين اندفع النقص المذكور بعلم واجب الوجود وعلم الملاكية النبي وعلم الفقه اية الا ان يقال الفقه اية يستدل على عين كل حكم يعلمه بتقليد ائمة الفقه وكما افناه به المعنى فهو حكم الله في حق هذه وان كانت صورته دليله في



منها في الثاني اعلم ان الاسم ينقسم الى اسم العين وهو ما ليس له حجة كقولهم وفرس والاسم المغير  
 وهو ما ليس له حجة كقولهم وكل من يبيع في اسم غيره صفة كذا ذكرناه في المثال فيما والاسم الموصوف  
 كقوله وفرس في الاول صادق وكاد في الثاني اذا فسر هذا فنقول الحق قدس سره اشار الى تعريف  
 الاضافه المذكوره بتعريف مطلق اضاف اسم المغير اليه بالاندرج منه الاضافه التي هي من جنس  
 اصول الفقه كقولنا الاصول من اسما المعاني في فرد من افراد ما خصصت باعتبار اختصاص معلومها  
 اعني المضاف ومن الاصول المضاف اليه هو الفقه عرفا بغايتها وهو ما من فادها المضاف بالمضاف  
 اليه فيبقى التعيين في المعنى الذي عرفت له لفظه المضاف كذا ذكره محقق الدين في المحصول فانما اذا قلنا  
 مملوك زيد لم يكن المملوك محققا بزيد الا كونه مملوكا فقط لا في كونه محسوبا ولا منظور او لا غير ذلك مما يظهر  
 مشاركه غيره في تعريفه فنقول اضافة الاصول الى الفقه بتعريف اختصاص الاصول بالفقه في كونه اصولا **قال**  
 فاصول الفقه مجموع طرق الفقه على الاجمال كيفية الاستدلال بما يليق بحال الاستدلال **اقول** لما فرغ  
 من تعريف اجزاء الاصول الفقه شرع في تعريفها وما كانت الفاصول موضوعا للتعقيب كان قوله فاصول الفقه  
 يشعر بزم تعريفها لما ذكره اولاً من تعريف الاجزاء فلهذا مجموع طرق الفقه احراز عن الطريق الواحد من طرق  
 الفقه فانه وان كان في اصول الفقه الا انه ليس اياه ضرورة تحقق المعايير بين الشيء وجزبه وطرق الفقه  
 الادلة والامارات وقوله على الاجمال معناه كون تلك الادلة في الجملة من غير اعتبار كونها ادلة في الحدود  
 المخصوصة المعينة فانما اذا قلنا ان الاجمال في كونه في الجملة لا في كونه في الحقيقة فانه وجد في الحقيقة فلا  
 فان ذلك ليس من اصول الفقه وقوله وكيفية الاستدلال بما يليق بحال الاستدلال يعني بها الاستدلال بتلك  
 الطرق مثل كونه سائلا عن المعارض او راجع عليه وقوله وكيفية حال الاستدلال راد به البحث عن المعنى  
 والمتقني والاجتهاد و احكامهم وحكام المجتهدين فان الطالب للحكم الله تعالى ان كان عاميا وجب عليه  
 الاستفتاء وان كان عالما وجب عليه الاجتهاد **قال** قدس سره رحمه الله تعالى باعتبار العلم بالافعال التي  
 تستنبط منها الاحكام الشرعية الفورية **اقول** لفظ اصول الفقه مركب اضافي من الاصول والفقه وكل  
 واحد من جزئه قد وضع في الفقه ليعني استعمال في معنى اخر كما تقدم بيانه في مجموع مذهب الفطن حار  
 علما على علم مخصوص بفهم العلم بهذا الاعتبار يعين احد الجانبين الاضافه والتكريب وهو يتوقف  
 على معرفة معاني الاجزاء التي تركيب منها لانه متالف من تعريفات اجزائه لا على معرفة المركب بدون معرفة

والاسم الموصوف  
 المعنى  
 لفظه

اجزائه وقد تقدم ذلك والثاني باعتبار كون مذهب الفطن علما على هذا العلم وهذا الالتفات فيه الى  
 الاجزاء من حيث دلالة لفظها ما وضعت له لغة الاعراف اما الالتفات فيه الى الاستعمال الطاري وما كونه  
 علما على العلم بالخصوص اذا عرفت هذا فنقول رسم هذا العلم بهذا الاعتبار اعني باعتبار كون مجموع لفظي اصول  
 الفقه علما عليه على ما ذكره الله وهو العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفورية فنقول  
 العلم جنس يقيد بتعلقه بالقواعد خارج العلم المعلق بغيرها والمراد بالقواعد الامور الكلية التي ليس عليها غير  
 وقوله التي تستنبط منها الاحكام خرج العلم بالقواعد التي تستنبط منها معرفة الماهيات والصفات بتقدير  
 الاحكام بالشرعية يخرج القواعد التي تستنبط منها الاحكام العقلية بتقديرها بالوقعية يخرج القواعد التي  
 تستنبط منها الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون الاجماع حجة وجعل الله هذا التعريف رسما لهذا  
 العلم لانه تعريف له بالجنس العوارض التي رتبته فان قلت هذا الرسم ليس باعتبار العلم  
 فانه صادق على هذا العلم وان لم يعتبر صدق اصول الفقه عليه باعتبار العلم او غير قابل وان فرضنا عدم  
 كونه علما نعم هذا رسم له باعتبار غايته قلنا المراد بقوله باعتبار العلمية رتبته من غير الالتفات الى مدلول  
 اللفظين المضاف احد اياها الى الاخر اعني اصول الفقه لا لجنب الفقه ولا لجنب العرف لانه من حيث هو متوحي  
 اصول الفقه وح لا ياتي ذلك لكون الرسم باعتبار الغاية **قال** قدس سره رحمه الله تعالى وجبه على  
 الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجبة على كفاية **اقول** معرفة هذا العلم واجبه وجوباً على  
 الكفاية بمعنى ان الشارع تعلق غرضه حصول الامانة من مباشر عينه فاذا اتي بالفضل المكلف سقط عن  
 الباقي اما كونه واجبه في الجملة فانه قد ثبت في علم الكلام وجوب التكليف وجوب العلم التقديري بما وقع  
 التكليف به اعني الاحكام الشرعية وذلك لا ينافي العلم بالعلم او العلم التقديري بالاحكام انما يستفاد من  
 ادركه وهي ما تبين في هذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا لزم خروج الواجب المطلق  
 عن كونه واجبا مطلقا او مكلفا لا يطاق وكلاهما محالان واما كون وجوبها على الكفاية فلا خلاف بالاجله  
 وجبت معرفة هذا العلم هو الفقه وجوبه انما هو على الكفاية فيكون هذا اولى بوجوبه على الكفاية لانه لا ينافي له  
 والسابع لكونه اشد من متبوعه بالضرورة **قال** قدس سره رحمه الله تعالى ومعرفة هذا العلم بالعلم والتمسك  
**اقول** اما في هذا العلم عن علم الكلام فلان هذا العلم باحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة  
 لا يشترط ذلك لتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الحكم الشرعي بدون معرفة الشارع محال على معرفة صفاته

يكون



من كونه قادرا على امر يدور على الرسل وعلى صدق الرسول وعصمته وذلك انما يبين في علم الكلام اذ هو  
المكتفل ببيان هذه الاصول فلا جرم كان هذا العلم متوقفا على علم الكلام فكان بعدد واما ما خرج عن الشقة  
والخلافان الاولان في الشريعة التي بحث عنها في هذا العلم انما استغنى عن الكتاب والسنة واما  
عربيان فيوقوف معرفتهما على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو لا اختلاف معاني اللفظ الواحد العربي عند  
اختلاف حركاته الاعرابية كالقول ما احسن زيد وما احسن زيد فان الاول يحجب معناه  
شي احسن زيد والثاني خبر معناه ما صار زيد احسن والثالث استعارة مجازية ومعناه خلق من اخلاق  
احسن وان غرض من اعطاه احسن ودلالة هذه الحركات على المعاني انما استغنى عن علم النحو فكان هذا العلم  
متاخر عن اللغة والنحو وبقية ما علم ان لا يزيد بناه هذا العلم عن هذه العلوم انه متاخر عن جميع مسائل كل علم  
من هذه العلوم بل علم ان يتوقف عليه من خاصه فان المتكلم يبحث مثلا عن الاعراض هل هي افيق ام لا او هل  
اللون البسيط عبارة عن السواد والبياض خاصة او غيرهما وعن الجبر والحضرة والصفوة وهل يجوز خلوهما عن  
اللون والطم والريح ام لا ولا يتعلق بهذا العلم هذه المسائل امثالها اطلاقا فلا يكون متاخر عنها قال  
قدس سره رحمه وغاية معرف احكام الله تعالى تحصل السعادة الابدية بامثالها اقول لما ذكر تعريف  
اصول الفقه وجوبه شرع في ذكرايته والوعظ لمطمنه وعلم ان الشيء قد يوراد لذاته فلا يكون ذكرايته ورافقة  
بل غايته بل ذاته وقد يوراد لغيره فيكون ذكرايته لغيره وقد يوراد لذاته وقد يوراد لامر اخر ومكنا  
ان غايته بل امر يوراد لذاته فيكون ذكرايته لغيره والذاتية المتوسطة بينه وبين ذكرايته غايته  
بالعرض ولما كان هذا العلم باقيا عن ادلة الفقه وكيفية استنباط الاحكام الشرعية منه كانت غايته هذا  
العلم هي الفقه اي معرفة احكام الله تعالى وغاية الفقه والغرض المطلب منه تفصيل السعادة الابدية والنجاة  
عن الشقاوة السعدية بامثال اوامر الله تعالى والالتزام بها عن ثوابه وتفصيل السعادة والنجاة عن  
الشقاوة مقصود لذاته فهو الغاية الذاتية والفقه ادخل في الغاية الذاتية من هذا العلم ولا امتناع في  
كون بعض العلوم غايته علم اخر كما لا امتناع في كونه التمام قال قدس سره رحمه ومبادئ التصديقية من  
الكلام واللغة والنحو والتصويرية من الاحكام اقول لكل علم على الاطلاق مسائل بحث عنها ومبادئ  
لكل المسائل هي قسمان عوارض وتصديقيات فالمبادئ التصويرية هي حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم  
وهي اما حدود موضوع العلم او اجزائه او حركاته ان كانت له حركات او حركاته الذاتية واما المبادئ

ومررتهم

التصديقية فهي مقدمات يتوقف ذلك العلم عليها وهي قد تكون ضرورية وقد تكون كسبية تكفل بها العلم  
اخر يكون مسايل منه فالمبادئ التصويرية لهذا العلم هي معرفة الاحكام من حيث التصور فان النظر  
في هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون مقصودا لها فالاولا في بيان كون  
اثبات هذه الاحكام من جملة مبادئ هذا العلم والادلة لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما  
يستغنى عن ادلة فلو ثبتت الادلة عليه او فية نظر لان المستغنى عن ادلة الاحكام انما هو اثبات  
نحو الاحكام في الصور المعينة المخصوصة على سبيل التفصيل وكذا ينبغي ان يكون من المبادئ لما ذكرنا  
من لزوم الدور اما اثبات الاحكام في صور ما على سبيل الاجمال فليس مستغنى عن ادلة بل هو معلوم  
بالضرورة من الدين ولا يلزم من كونه مبادئ هذا العلم دور في اخصار المبادئ التصويرية لهذا العلم في  
الاحكام نظر بعرف ما تقدم من تقسيم المبادئ التصويرية واما التصديقية فمن الكلام واللغة والنحو  
الكلام فلان العلم بالاحكام الشرعية وكذا ما مفيداتها لها شرعا يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الوجوب  
الشرعي بدون الوجوب محض وعلى معرفة صفاته تعالى كونه قادرا على امر يدور على معرفة رسول الله عليه السلام وثبوت  
صدقه المتوقف على لاله المحجوز عليه البحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام واما اللغة والنحو فلان الادلة  
ماخوذة من الكتاب والسنة والمأخوذة من الاستقادة من الالفاظ انما تكون بعد العلم بموضوعاتها اللغوية  
من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والافراد والاشتمال والحذف والاظهار وغير ذلك وبعد  
معرفة مدلولات الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة والتضاريف المتباينة لحسب الوضع وغير ذلك مما ليس في  
علم اللغة والنحو قال قدس سره رحمه وموضوعه طرق الفقه على الاجمال مسايل المطالب المثبتة فيه اقول  
موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية او الجبرية او لغيره او بعضها وبما هي ذاتها كالنحو  
والحرارة بالادلة والضحك بالاشارة ولما كان هذا العلم باقيا عن الاحوال العارضة لادلة الاحكام الشرعية  
واقسامه وكيفية استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والادام والنواميس الجمل والمبين وغير  
ذلك من العوارض الذاتية لادلة الاجرام كان موضوع هذا العلم مدونة الفقه على الاجمال واما قال علم الاجمال  
لما عرفت انه لا يبحث عن عوارض الادلة من حيث دلالتها على الصدور المخصوصة بل يبحث عنها من حيث هي ادلة  
الاحكام الشرعية في الجملة كالقيد واصاص مسائل العلم في المطالب التي ثبتت في ذلك العلم تسبق لغيرها في موضوعها  
بالبرهان فمسائل اصول الفقه هي المسائل المثبتة فيه بالبرهان مثل كون الاجتماع في النص مقدم على التماس



وما شابه ذلك قال قد سألته رحمه الله عن الدليل ما يفيد معرفة العلم بشي آخر ثابتا او نفيا والافاض طنه  
**اقول** لا ذكر ان حصول الفقه عبارة عن ادلة الفقه والكيفيتين المذكورتين وجب عليهما بين معنى الدليل  
 وهو في الحقيقة يطلق على الدال وهو الناصب للدليل المذكور ويطلق ايضا على كل ما فيه دلالة او اثبات او ما يحسب  
 العرف قد عرفه الله به الذي يفيد معرفة العلم بشي آخر ثابتا او نفيا وهو تعريف له حسب غايته ومواده بالعلم هنا  
 العلم المقدر على خاصه واثباته الذي يفيد ثباتا او نفيا او لو كان المراد العلم التصوري او الشامل للتصور  
 والتدقيق لم يطرد لصدقه على الدان معرفة تفيد العلم بشي آخر وهو المحذور وليس بدليل بل على سبيل  
 الاما ميات المذمومة لا شي اخر لزم ما بينا فان معرفة ما يفيد العلم بالامر او ما لم يثبت ادلة حسب العرف  
 يخرج وهذا الذي تمسك به خروج الدليل الثاني بعد ايراد الدليل الاول منه لانه لا يفيد معرفة العلم بشي آخر اتماله  
 يحصل الحاصل اجتماع الاما ميات مع صدق الدليل عليه والعلوم الموقوفة من اذنان وبعضهم فرق بينهما  
 فجعل العلم ما يتعلق بالاما ميات الكلية الموقوفة ما يتعلق بالخصايك البسيطة ولهذا يقال عرفت الاول لا يقال علمت  
 الله واخرون جعلوا الموقوفة ما يتعلق بالجزئيات العلم ما يتعلق بالكلية وينقسم الدليل الى اعمى والى  
 فالاول الاستدلال بالعلم على العلول كما تقول زيد متعفن الا خلاط فهو محموم ينتج زيد محموم فقد استدلنا  
 على حمي زيد متعفن اخلاطه وهو علمه جهاد والثاني الاستدلال بالعلول على العللة كما يقولون علمي الاخر فالاول  
 كقولنا زيد محموم وكل محموم متعفن الا خلاط ينتج زيد متعفن الا خلاط فقد استدلنا بجهاد علمي اخلاطه الذي  
 هو علمنا والثاني كقولنا زيد به حمي الغيب وكل من به حمي الغيب فله شعيرة فيجوز به شعيرة فقد استدلنا به  
 بجهاد المذكور به في التي تنوب في كل يومين موه عيا شعيرة به وما معا معلولان علمه واحد وبني متعفن  
 اخلاطه وحصوله خارج موقوفة وهذا القسم اعني الثالث مركب من الاولين فان وجود معلولين دليل  
 على وجود علته بالطريق الثاني وجود علته دليل على وجود معلولهما الاخر بالطريق الاول وقد يخص هذا القسم  
 الثاني اعني الاستدلال بالمعلول على العللة فهو اذا مشترك بينهما وبين المعنى الاول الشامل له وتسميته  
 اشتراكا لفظيا وينقسم الدليل الى اعمى وهو ما يكون متدما على عقليه محضه كاذكرناه من الامثلة وقد يكون تعليليا وهو  
 ما يكون احدي مقدمتيه عقليه والاخرى عقليه وذلك كسائر التسميات فاننا اذا استدلنا على وجود امر لا قلنا  
 الامر القلاني قال الرسول عليه السلام انه واجب وكما قال الرسول عليه السلام انه واجب فهو واجب فالاولى سمعية والثانية  
 عقليه وكل يترك من التعليلات الحيفية دليل قال المتنون لا لان التعليل انما يكون حجة اذا كان المنقول عنه

في بعض الاطراف

صادقا وكونه صادقا مقدمه عقليه ويمكن ان يقال انه لما ثبت صدق الرسول في جميع اخباراته امكن ان  
 يتألف من تلك الاخبارات مقدمات متتالية ينتج لقطا ما وان كان لا بد من استكمال المقدمات الى المقدمات  
 العقلية الطرية المذكورة الا انه لا يلزم من استكمالها الى المقدمات العقلية ان لا يتألف منها دليل كما لا يلزم من  
 استكمال جميع القضايا النظرية الى القضايا الضرورية ان لا يتألف من النظريات دليل وبقي الدليل ينقسم الى ما يفيد  
 العلم بالاثبات والى ما يفيد العلم بالنفي الاول كقولنا كل وضوء عبادي فكل عبادي حبيب فما النبي ينتج كل  
 وضوء حبيب فيه النية الثاني كقولنا صلوات الوتر تؤدي على الرحلة ولا شي من الصلوات المفروضة يؤدي على الرحلة  
 ينتج صلوات الوتر ليست من الصلوات المفروضة وبعض الفقهاء عرف الدليل بأنه الذي يمكن التوصل به في النظر  
 الى العلم بغير خبري فيما لا يمكن بدخل الدليل الذي لم ينظف به ولم يتوصل به فان عدم التقطعي والتوصل به لا يخرج  
 عن كونه دليلا على ما دل عليه واحتجوا بالصحة عن النظر الفاسد وبقيت المطا بالجزئي لخرج عنه الى فانه يتوصل  
 بصحة النظر فيه الى مخطا الا انه ليس خبرا واما الامارة فقد عرفها الله بانها الذي يفيد معرفة طن شي اخر او اشار  
 الى ذلك بقوله والامارة طنة عطفا على قوله والدليل ما يفيد معرفة العلم بشي اخر والى فانه طنة عادية الى النبي  
 الاخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل به في النظر في الظن **قال** قد سألته رحمه الله العلم الايدي والاحمال وراقول  
 احسن الناس في ذلك قد مضى المحققون الى ان العلم اعني عن التعريف لانه من الكيفيات الوجدانية التي لا يمكن  
 عاقل فيثبت كالا لم والذية والجوع والشبع والفرح والغم وغيره من الوجدانيات واستدل فخر الدين الرازي  
 على استحالة تعريفه بان العلم لو كان موقفا لكان الموقوف ما نفيه وما جوهه والقول بان قوله موقوف على  
 الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسم الثاني بطلان الموقوف للشيء ان يكون متوقفا على الموقوف في الموقوف  
 واجلي منه والشيء صحيح ان يكون متوقفا في الموقوف على نفسه واجلي من نفسه واما بطلان القسم الثاني بطلان  
 الغير لا يعرف الا بالعلم لان ما عدا العلم لا يعلم الا به فلو كان موقفا لكان كل واحد منها موقفا لخاصة  
 وهو دور محم ويلزم كون كل منهما اعرف من الاخر واجلي منه وذلك موزوم لكون كل واحد منهما اعرف من واجلي  
 من نفسه وانه محم وفيه نظر فان لما منع ان يمنع بطلان القسم الثاني من قسم الثاني في قوله لان ذلك الغير لا يعلم الا  
 بالعلم قلنا ان اردت ان يعلم بالعلم بعيني لكون العلم حدها اوسع مما هو ظاهر الناسا وان اردت ان ذلك  
 الغير لا يكون معلوما حتى يحصل صفة العلم المتعلق به في النفس فهو متكم كن الدور غير لازم في ان يحصل  
 صفة العلم في النفس لا يتوقف على الحد انما يتوقف على الحد العلم حقيقة العلم الحاصل كغيره من الصفات النفسانية

في الاخرى



كما لا راد في القدره مثلا فان كون الشيء مراد او مقدر انما يتوقف على قيام الارادة والقدره المستقله  
 به بالنفس الاعلى العلم حقيقة ما هذا ان كان المراد بالعلم المدعى حتى انه تعريف العلم بالمعنى الاعلى الشامل  
 للصورات والتصدقات باسرها ولو كان المراد به العلم بالمعنى الاخص اعني الاعتقاد الجازم السابق اليه  
 وهو الظاهر كلام المتكلمين في تعريفاتهم حيث قالوا في تعريفه انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمانينه  
 النفس معوف المعلوم على ما هو به مع طمانينه النفس او اعتقاد يقتضي سلوك النفس لمصدق قوله ان ما  
 عد العلم لا يعلم الا بالعلم لان العلم بالمعاني والحقائق وسائر المعاني بمعنى التقدير لا يتوقف على العلم  
 بالمعنى الاخص المذكور وهو مواد التي وردت في الرسوم فيكون حرك العلم موقفا منه ولا دور قال قدس سره رحمه  
 و النظر ترتيب امور ذميه ليتوصل اليها اخر اقول هذا الجود تعريفات النظر فانه مركب وجود  
 رسوم المركب ما كان باعينا وعلله الاربع اعني المادية الصورية والقابلية الغائية وهو ما كان كذلك فان الامور  
 الذميه تجري مجرى الماده للنظر فانه انما يحصل من هذه الترتيب العارض لتلك الامور اعني التاليف المخصوص بحركي  
 الصور والتمثيل ما لا اخر هو القابلية وفي قوله ليتوصل جميع القابل وهو شامل للصورات والتصدقات  
 سواء كانت علم ما او ظن ما وغير ذلك فان الامور الذميه تشمل المعاني الموقرة الصورية اعني الاجناس والصور  
 والخاص التي تالف منها الى دور الرسوم والتصدقات اعني القابل التي تالف منها الى التوصل الى اخر خاصه  
 منظر متغير اعني غير من الاقوال لما لم يكن ثبوت محمول المطلوب بالنظر لوضوعه وسلبه عنه يبينه الا ان كان نظريا  
 بل كان بدنيا فاقول لا يستطاع انضمامه الى موضوع العلم يحصل مقدمه وبانضمامه الى محمول العلم يحصل اخرى فتعبر كل  
 نظريه بقدرته فان كانتا علميتين فالنتيجه يجب كونها علميه الا فلا قال قدس سره رحمه والظن اعتقاد راجح مجرعه  
 النقيض موجوده الوهم والشك سلب الاعتقاد من الجهل البسيط عدم العلم المركب كذا ذكر في اعتقاده اقول  
 الاعتقاد عبارة عن حكم الذهن بامر على اخر وعلى هذا يكون جنت العلم والظن والجهل المركب واعتقاد المثلث المكون  
 يتكون ذلك لخطونه نوعا ما بوالعلم والظن من بابها والصوره بالاول فاذا النظر اعتقاد راجح مجرعه  
 النقيض فقولنا اعتقاد جنت شامل للاقسام المذكوره وقولنا راجح يخرج به الشك ان جعلناه من قبيل الاعتقاد  
 وقولنا مجرعه النقيض يخرج به العلم والجهل المركب واعتقاد المثلث المكون للجهل مجرعه النقيض لا يرد به الجواز في نفس  
 الامر بل في اعتقاد المعتقد لا يرد به الحق بل في الحقيقة فان الظن قد يغفل عن بعض المظنون بل ما هو اعم من ذلك  
 بحيث يشمل التوهم القديري وينتفي الظن الى صائق وهو المطابق وكاذب وهو ما ليس بمطابق وموجود الظن

وهي مو

المن

اعني الطرف المقابل للمظنون هو الوهم واما الشك فنقل انه سلب الاعتقاد من وفيه نظر فان الغافل عن الشيء غير  
 معقد لاحد طرفيه مع انه لا يشك في كاه الا ان يقال انه تساوي الاعتقادين مع خطورههما بالبال الجهل يقال  
 على بسطه وهو عدم العلم وينتفي الى الجهل التصوري ومحمول التصديق ومركب وهو عدم العلم مع اعتقاد العلم  
 فاذا في المعنى الاول حزم من الثاني ولا يكون عن تصور الحفظ حزم مركب بهذا المعنى قال قدس سره رحمه  
 واعتقاد الرجحان جنت الاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم اقول الرجحان هذا بوجه يكون للمعتقد ذلك ان يكون  
 احد طرفي الممكن اولى بالوقوع من الاخر بان يحصل الكواثر سباب وجوده وشوايطه كنزول المطر عند جود الغيم الرطب  
 في الزمان المعهود بجزئه فيه فان نزوله يكون راجح من عدم نزوله اعتقاد هذا الرجحان قد يكون تاما علميا بان  
 يكون جازما مطابقا تاما يكون ظاهرا كذا اذا جرد عن الجزم فهو ان جنت له ما يارة يكون الرجحان للاعتقاد  
 نفسه وقد يكون عند المعتقد اعتقاد نزول المطر واعتقاد عدم نزوله وكل منهما جازم ولكن اعتقاد نزوله اقوى  
 وارجح فيكون ذلك الاعتقاد الراجح فاما ما عرفت من ان الظن اعتقاد راجح مجرعه النقيض والاول هو الاعتقاد  
 الرجحان جنت الثاني اعني الاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم كالمعنى واعلم ان كون الاعتقاد جنت للاعتقاد الراجح  
 الخالي عن الجزم انما يتحقق عند اتحاد المتعلق ان يكون متعلق الاعتقاد الراجح ذلك الرجحان المعقد بحيث يصير الاول  
 اعتقادا مطلقا متعلقا بالرجحان اعم من ان يكون جازما او غير جازم والثاني اعتقادا مقيدا بالرجحان الخالي عن الجزم  
 قال قدس سره رحمه ويستخرج العلم الجزم والطائفة والنبات ولا ينتقص بالعادة بل يحصل الجزم واسكان النقيض بعينه ان  
 اقول الاعتقاد اما ان يكون جازما او لا والثاني الظن والاول اما ان يكون مطابقا او لا والثاني  
 الجهل والاول اما ان يكون تاما او لا والثاني الجزم او غير جزم اما حسن او عقل او مركب منها او لا والثاني اعتقاد المثلث الخالي عن الاول  
 العلم فقد استخرج العلم لثمة اشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان لا يكون كذا  
 والطائفة والنبات قيل عليهما ذلك منقوض بالعلوم العادية مثل كون الجبل الخشب لم يتقلب ذهبا وكون الجرم  
 يتقلب ماء والاواني التي يبيتها لم تغير عند غيبنا اشياء فاحتمل في علم المنطق والهندسه فان انتفاء هذه الامور  
 معلوم لنا بالضرورة مع انتفاء الجزم بل ان الاستدلال على كل مقدر وفي ازان يجعل الجبل ذهبا والجرم ماء والاول  
 عند غيبنا اشياء صاموصوفين بالاوصاف المذكورة وانما هو واجب المنع من عدم جزم بانتفاء هذه الامور بل هو  
 حاصل بالنظر الى العادة فان مدعى الامور مستبعد بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها الممكنة وقدره الله تعالى  
 المتعلقة بجميع الممكنات فان ذلك اعتبارا اخر مغاير للاول قال قدس سره رحمه الفصل الثاني في الحكم الشرعي

الرجحان

مدققين



الحكم الشرعي اقسامه ينقسم في دلتون متعلقات تلك الاقسام من حيث تعلقاتها واداء الواجب على الطلب  
الحكم بوجوده وانما علم ان الواجب في البعد يقال على النوت والاشارة كقوله تعالى اذا جيب الموضع فلا يتكلم عليه  
بالكيفية المستوية وانما علم النوت والاضطراب ويطلق ايضا على النقطه قال الشيخ ما ذواته حيث جوبها من شقطة  
فان الواجب اما الثابت واما الساقط واما في عرف الفقهاء فالواجب عيانا عما تقدم في تقسيم الحكم وهو  
الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين باقتضا الوجود المانع من العدم فالواجب يتبادر العمل الذي يتحقق به  
الوجود وقد كان هذا القدر كافيا في تعلقه وكذا متعلقات باقي اقسام الحكم قال الفقهاء السالكين مقدم  
تعريف الحكم الشرعي الذي هو جوب الاحكام كاف في تعريفه بان كان المقام يكتفي به على عارضة  
اهل هذا العلم في ذكر رسومها المتقابلة او اياها وهو وجود رسوم الواجب ما قبله من القاضي في يد موقوله  
الواجب ما يندم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقد لا يندم اجماعا من قولنا ما يعاقب لان الله تعالى قد جعله تارك  
الواجب ولا يوجب في وجوبه وخير من قولنا ما يخاف العقاب على تاركه لان ما ليس بواجب قد يخاف العقاب  
على تاركه عند الشك وجوبه وقوله شرعا يخرج الواجب العقل الذي يندم تاركه عقلا عند من يقول به وقولنا على معنى  
الوجود ليتناول التعريف الواجب الموسع والمخير والكفاية فان الموسع يندم تاركه على بعض الوجوه وهو ما اذا تاركه  
في جميع وقته والواجب المخير اذا اخل بجميع الخصال الكفاية اذا تاركه المكلفون بشرهم وهذا الرسم ارتضاه طر الذين  
الرازي واكثر المتأخرين من الاشاعرة واعترض بانه غير مطرد فان السامعي والنام والمشافر وغيرهم من ذوي  
الاعتدال الجب عليهم الصدم مثلا ويذمون على تاركه شرعا على بعض الوجوه وهو مقتضى انتفاء احوالهم فان جيب  
بان الواجب ثابت على ذلك التقدير اما يتقط بانوم والتم هو والتم فقلت فالواجب على الكفاية والموسع المخير  
يتقط بفعل البعض وبفعله في اخر الوقت وبفعل بذكره فلا حاجة الى القيد فيها كالا حجة الى القيد في السامعي والنام  
والشافر والمقتضى قد عرفت وحرف من الحد المذكور هذا القيد اعني قوله على بعض الوجوه لانه قد اقتصر على ما قبله مع  
حرف قوله شرعا لان الواجب عند قد يكون عقليا كما يكون شرعا فيندم تاركه عقلا ولا يدع عليه النقض في  
عكسه بالواجب المخير والموسع والكفاية لتحقيق الواجب فيها مع ان تاركه لا يندم لان الواجب في المخير الامر الكلي  
الصالح على الخصال المتعددة فبما في المكلف كان اثباته فلا يحقق تاركه للواجب مع اثباته فخصلة ما من الخصال  
وان تارك الباقيات وكذا انقول في الموسع فان الواجب عليه اتياع العباد في الوقت وهذا امر كلي صادق على اتياعه  
في اول الوقت ووسطه واخره واما الواجب على الكفاية فيفعل كل واحد من المكلفين قائم مقام الباقي لمحصل غرض الشارع

الحكم

الحكم خطاب الشارع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا والتحيز والوضع والاقتضا قد يكون للوجود مع النسخ  
التقيض فيكون وجوبا ولا معه فيكون ندبا وقد يكون للعدم مع النسخ من التقيض فيكون حراما ولا معه فيكون مكرها ولا يتجزأ  
الا بوجه والوضع كالحكم على الوصف بكونه شرطا او سببا او مانعا واما جرح بنوع من الاعتبار الى الاول اقول  
اخلف الاشاعرة في تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي في حكم خطاب الشارع المتعلق بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ  
المفيد المقصود به الافهام في اللفظ فخرجت الاشارات والنفوذ والنسب وبالمفيد خرج المهمل وقولنا المقصود به  
الافهام مخرج كلام السامعي النائم وتقص في طرده بقوله شرعا وادخله في ما فعلوا وامثاله لقوله وادخله في ما فعلوا  
فان الحد المذكور صادق عليه كونه خطاب الشارع المتعلق بافعال المكلفين وليس حكما شرعيا اتفاقا فزاد بعض المتأخرين  
في الحد المذكور الدفع هذا التقص قوله بالاقتضا والتحيز والاقتضا هو الطلب وهو قد يكون للوجود مع النسخ  
نفيضه الذي هو التارك وهو الواجب او الامتناع من التارك وهو الذنب وقد يكون للعدم وهو التارك فاما  
ان يكون مع النسخ من نقيضه الذي هو الفعل هو الخيبر او الامتناع من النسخ من نقيضه وهو الكراهية والتحيز الا بوجه وتقص في عكسه  
يكون الشيء سببا وشرطا ومانعا كما تفعل ذلك بسبب الصلوة والطهارة والنجاسة ما نعه من فان  
الحد المذكور غير متناول لها ولا صادق عليها مع كونها احكاما شرعية فزاد بعضهم فيه دفع هذا التقص قوله  
او الوضع بحيث تندرج هذه الامور فيه فان كون ذلك سببا للصلوة والطهارة والنجاسة مانعا  
منها اتماما لموضع الشارع وهذا الذي وجد التهمة هو المذكور في الكتاب ومن الناس من دفع هذا الاخير  
بان منع من كون هذه الامور احكاما شرعية بل هي اعلام للاحكام واخرى بانها عابدة ينبع من الاعتبار  
الى الاول اعني الاقتضا والتحيز فانه لا معنى لكون ذلك سببا للصلوة والاوجب الصلوة عند ولا معنى لكون  
الطهارة شرطاً له الاوجب اتياع الصلوة مع الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة مانعا للصلوة الاخرى  
الصلوة مع والى هذا انما المقتضى بقوله واما جرح بنوع من الاعتبار الى الاول وفي بيان المقصود فذكر ان  
قسم اقتضا العدم الى الحرام والمكروه والاجود يقتسم الى التحريم والكرهية كما قسم اقتضا الواجب الى الواجب  
والغدر دون الواجب والمنذور وقال التحيز الا بوجه ولم يقل المباح وذكر ان الحرام والمكروه معوضا هذا  
النوع من الاقتضا لان جزمياته المنقسم اليها معوضا اعني التحريم والكرهية كما قسم اقتضا الواجب الى الواجب  
يندم تاركه ولا يتجزأ ولا يوجب الموسع والكفاية لان الواجب في المخير الموسع الامر الكلي في الكفاية فعل كل واحد يقوم  
مقام الآخر فكان التارك على كل واحد في الحد لا يبدل ويؤاخذ في الغرض والمحتوم واللازم اقول لما ذكر تعريف







قد يوصف بالصحة وهو في العبادات ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما استقطب القضا فمصلحة من طعن الظاهر  
صحي على الأول خاصة وفي العقد ترتب أثر السبب عليه قد يوصف بالبطلان وهو ما قابل الاعتبار وهو  
موافق للظاهر خلافًا للحنفية حيث جعلوا الناسد مختصًا بالمختص بأصله دون وصفه كالأمر بالشرع  
من حيث أنه يبيع الممنوع من حيث الزيادة أقول عرف المختص الفحل بأنه ما وجد بعد أن كان مقدورًا  
والأول بأنه مبدأ التقدير في آخر بعض العلماء بأنه صرف الشيء من المكان إلى الوجه وتسمية يكون من جملة  
مقتضى وهو الذي لم يذكره ههنا ما يتصل بالاحكام الشرعية والتقسيم التي ذكرها الله كذات وهو من  
وجوه الأول بتسيم الفعل باعتبار الصحة والبطلان فانها عارضان للأفعال التي يمكن وقوعها على الوجهين وتلك  
الأفعال المعروضة لا تكون من العبادات وقد يكون من المعاملات والمصرف الفعل الموصوف بالصحة  
من حيث هو موصوف بما إذا كان من العبادات بما عرفت المتكلمون وهو ما وافق الشريعة وقالت الفقهاء ما استقطب  
القضا فأيضا في خلاف ظاهر في مصلحة من الظاهر مع كذب ظنه فانما يحكي على التقدير الأول كونها موافقة للشريعة  
من حيث هو متعبد بظنه فلا يقضوا اجتنابا من جديد باطله على التقدير الثاني لعدم استقامتها القضا ويؤد على  
طريق الأول ما لا يوصف بالصحة من الأفعال الموافقة للشريعة كاتيان مثلا وعيا عكس الثاني ما لا يوصف من غير الصحة  
لصلو العبدية والنذر للطلاق والقضا فمصلحة من النوافل غير المرتبة فانما ليست مستقطبة للقضا مع تصافها بالصحة  
واما إذا كان من العقد والصحيح منها هو ما ترتب عليه أثره أي حصلت منه غايته والغرض المقصود منه كالباع مثلا فان غايته  
انتقال المبيع إلى المشتري والتمسك بالبايع فانما ذكره فهو الصحيح واما الباطل فهو من غير ما يابل الصحيح فيها فهو في العبادات  
بتفسير المتكلمين ما لم يوافق للشريعة بتفسير الفقهاء ما لم يوافق للقضا وفي العقد ما لم يترتب عليه أثره أي لم يجعل الوجهين  
المقصد منه وهذا الترتيب على العقد غير مطرد لحدوده على ما لا يوصف بالصحة كترتيب أثر السبب العقلي على مثل  
الشئ على الكل والى على الشرع كترتيب بعض الأثر الشرعية على كترتيب جود الأثر على ما ترتب الفقر على الحق  
ومنه ظهر عدم اطراد الترتيب المذكور للبطلان من كونها في الباطل لافساد في الشهادة خلافًا لما ذهبوا إليه من صحة  
ما كان مشروعا باصلا دون وصفه كما إذا كان مشروعا من حيث أنه بيع وغير مشروعا من حيث أنه اشتراك على الزيادة والبطلان  
ما لم يشترعوا باصلا ولا وصفه كبيع الخمر وهذا كل من لا حرج له إلا في الظاهر وفي عابرة النظر  
وذكر أنه ضيق في قوله وهو في العبادات ما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا إلى الفعل وهو الظاهر أو المصدر  
يوصف بأن كان الأول كان قوله وفي العقد ترتب أثر السبب عليه بعضي قوله الفعل الصحيح في العقد ترتب أثر السبب  
بعد ذلك

عليه

عليه وهو ما سدد لعدم صدقه عليه وجوب صدق الموقوف على الموقوف ان كان الثاني كان قوله وهو في العبادات  
ما وافق الشريعة بعضي قوله يوصف بالصحة بذلك وهو البطلان لمثل ما قلناه قال قدس سره رحمه الله تعالى الفعل قد يكون حشا  
وهو ما لا فاعل القادر عليه العالم بانه يفعل او الذي لم يكن عليه صفة توفيقا في استحقاق الذم وقد يكون قبيحا وهو الذي  
ليس له فعله او الذي على صفة توفيقا في استحقاق الذم وهو قول او فعل او ترك او قول فعل ينبع عن تضاعف العجز والحق  
عقليان خلافا لا تتشاعر لعدم الضروري بغير الظاهر والكذب الضار والجلل وحسن الصدق النافع والاحسان والعلم  
ولهذا الحكم به من لا يتدبر بالشرع ولا لولا ذلك لصرح اظهر بالحق كاذب فيمنع العلم بصدق الحق فيمنع  
قاعدة البعثة والجار الكذب على الدين فيمنع الوثوق بوعده ووعيد مسدود في يده التخليق لا يودي إلى الختام  
الأنبياء ولا تعلم اختيار العاقل الصدق لو حيز بينه وبين الكذب مع تساويهما من كل وجه أقول هذا هو  
التقسيم الثاني من تقسيم الفعل وهو باعتبار الصحة الحسن والتجاذف عارضان له يوصف بهما فان الفعل  
قد يكون حشا وقد يكون قبيحا وكان الأولين قد عده على التقسيم الذي قبله لان موضوع هذا التقسيم اعم  
فانه يشمل فعل الدين والأفعال المكلفين باسرها ولا كذلك موضوع التقسيم السابق فانه ما يتناول ما يمكن وقوعه على  
وجوه من أفعال المكلف ولهذا قال في الأول الفعل قد يوصف بالصحة وقد دليل على التليل اما الحسن فله عند  
المعتزلة تفسيرون احد ما حاله القضا وعليه العالم بانه يفعل وانما الذي لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق  
الذم واما الصحيح فله تفسيران بما لا يقتضي الحسن وهو ما حاله البطلان القادر عليه العالم بانه يفعل والذي  
على صفة مؤثرة في استحقاق الذم قد لم يقل او فعل او ترك او قول او ترك فعل ينبع عن تضاعف العجز والحق  
الخاصة الشريعة فالأول كالشتم من الرئيس الذي المردة والثاني كالحرب بمنزلة الثالث كتركة رد السلام  
والرابع كترك القيام له مع المسلمين لا كترك فعل غير التقدير المذكور ما الذي قد يكون بوقولكم ليس له ان يفعل فان  
ذلك صادق على العاقل عن الفعل كما لزم من بالتقسيم إلى المستحق والقادر للممنوع منه حيث كالمقيد على القادر والمخلى  
مع القوة وعلى القادر المزجور عنه شرعا والأولان غير مراد من قطعوا ولا الثالث لانه قد يكون حشا كترك  
الدوا المتخذ للحاجة الا غير يلزم عوده إلى الشرع وانتم لا تقولون به ولا القدر المشدك من هذه العبادات لا تتساهل به  
لان معنى الأول سلب القدرة وهو عدي ومعنى الرابع ما يعاقب على تركه وهو وجودي ولا مشدك من التقصير في رتبة  
ما لم لا يقولكم استحقاق الذم فانه قد يقال لا تواتره استحقاق الموت بمعنى افتقاره إليه ولما ذكرنا ان شيق الانشراح بملكه  
بمعني ان يحسن منه ذلك الأول والثاني لانه قد التواتر معناه الموت فمعناه الموت على معنى الاستحقاق حيث قالوا

حال مح

قطعا مح

الظاهر من قوله  
موصوف بكونه  
مح



الحسن عالم يكن على صفة موثرة في الشقاق والذم وبالعكس ويجب منع الخصم في الاقسام المذكورة وان المراد ليس بان  
يفعل من حيث الحكمة لما يتبعه من الذم والاشفاق بمعنى الاحتجاب وهو استحقاق الموترات واعلم ان الاول من  
تخصيص الحسن اخص من الثاني لصدق الثاني على الفيد لذاته لا لصفته فانه ليس له صفة موثرة في الشقاق فاعلم ان  
وكذب الاول عليه وليس للثاني عليه العالم بما له ان يفعله وقتير البني بالعكس فان الاول منها وهو ما ليس للثاني  
عليه العالم بما له ان يفعله على ما كان في ذاته او لصفته والثاني وهو ما له صفة موثرة في الشقاق والذم لا يصح  
على ما في ذاته وقد ظن من هذا انتفاض كل واحد من التعريفين الثاني للحسن والثاني للفتنة لكن الاول في طرده والثاني  
في عكسه اذ عرفت هذا فاعلم ان الحسن والفتنة قد يواجها مع الطبع وحافرة فيقال لسلام الطبع كالشيء الذي  
الحسن ولما يفر عنه الطبع انه قبيح وقد يرد بها كون الشيء صفة كما ان نقص كالمقول العلم حسن الجميل  
قبيح وما عكسها ان اتفقا وقد يرد بها كون الفعل متعلقا بالذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة  
فالمعتزلة يقولون انه غفلي وان الاشياء انما تحسن وتقبح كذا فاعلم ان وجه مخصوصه حتى فاعلم باعنا بها  
الذم والذم وانما وجهه قد تعرف بالفرد حسن الصدق النافع وفيه الكذب الضار وقد تعلم بالاستدلال  
حسن الصدق الضار وفيه الكذب النافع وقد لا يستقل العقل بادراله مضرورة ولا نظرا بل يحتاج الى مساعدة  
الشرع كمن صوم العبد وجوب صوم اليوم الذي قبله وهذا هو مذهب العامة والاويل من المعتزلة  
ذموا الى ان يقع الارباب حسنة انما مولدوا اما لا باعتبار صفاتها ولا باعتبار وجوه تفع عليها وخالف الاشاعرة  
في ذلك فزعموا ان الحسن والفتنة سمعان وان الفعل نأيلون حسنة اذا امر الله به وانما يكون فتنة اذا نهى الله  
عنه ولو امر الله بالفتنة لا تغلب حسنة ولو نهى عن الحسن لا تغلب فتنة والخيار الاول لنا وجوه ذكرها في  
هذا الكتاب منها تحت الاول فان تعلم بالفروقة حسن الصدق النافع والعدل والانصاف والعلم والادب  
وفي الكذب الضار والظلم والجور والجهل ومنع الوديعه تكليف مالا يطاق مثل تكليف الاعمال المصيرية واعلم  
وتكليف الزمن الطير في الهدا وان من صدره تكليفه اطلق العقل على ذمه من غير مله حكمة الشرع والا  
لما حكم به منكره والشرع كالبوا منه وغيرهم ولو كان ذلك لم يجرى مجري غيره من الاحكام الشرعية كمنع  
الزنا وشرب الخمر وجوب الصلوة والزكاة ومن المعلوم القوي انه ليس كذلك الثاني لو لم يكن الحسن والفتنة  
عقليين لم يقع من الله تعالى في الوحي من الله تعالى في وجه الظاهر المجزى الكاذب وقد وجب امتناع العلم بصدق  
الحق ونسفي الفرق بين النبي الصادق والمنبهي الكاذب عند المكلفين مستغني فائدة النبوة والفرع المقوم بما اذا

الاراد منها اتباع الموصوف باوامر باطنا وظاهرا وذلك لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدق وهو متمنع على ذلك القدر  
لعدم دلاله العام وهو مظهر للجهة الذي يشترك فيه الصادق والكاذب على الخاص وهو الصادق والكاذب بالانصاف  
الثالث لو لم يقع من الله تعالى شيء منه وقع الكذب في اخبار الله وذلك في الوفاق بوجوه وعيد فتنسق فائدة  
الكلف لان الوفاق المقوم منه توقيض المكلف للتوابع في ذلك فانه لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وتوكل العفصية  
وكان المكلف عارفا بذلك وهو متمنع على تقدير جواز الكذب في حرة ووعيد وعيد لانه انما يعلم كون الطاعة  
طاعة بالوعد بالثواب على فعله او بالعقاب على تركه او كون العفصية بالتوعد بالعقاب على فعله او باخباره  
بكون الفعل واجبا او حراما على تقدير جواز الكذب في ذلك فانه لا يكلف في فعله الثواب ان يكون  
موصية فيها توعد على فعله بالعقاب ان يكون طاعة وفيها خبر بوجوبه كونه حراما وفيها خبر بوجوبه كونه حراما  
وعين حرة من الامور والاحكام وذلك في اتفاق الراي لو لم يكن الحسن والفتنة عقليين لزم الخدم الانبياء والاشياء انما  
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الوجوب لا يكون محققا قبل الشروع على ذلك التقدیر فاذا طلب النبي من المكلف ان يجزعه  
فلمكلف ان يقول لا يجب علي ان فعل الا اذا علمت صدق ولا اعلم صدق فلا بالشك في معركته ولا انظر في معركته الا اذا  
وجب على النظر والنظر لا يجب على المؤمن ولا قبل ثبوت صدق ليس يجب فينقطع النبي الى منس لو لم يكن الحسن  
والفتنة عقليين لما كان العاقل اذ يترتب الصدق والكذب المتمايز من جميع الوجوه سوى كون احد ما كذا باو الاخر  
صدق ما يترتب الصدق الثاني بطا فالمقدم مثله الملازمة ظاهره واما بطلان الثاني فهو معلوم بالفروقة فانما تعلم انطقا  
اختبار العاقل الصدق على الكذب الساوي في جميع ما عدا كونه صدقا قال الله تعالى اجتوبوا بان افعال العباد  
اضطرابه منسج الحسن والفتنة العقلية ونقول له وما كانا معذرين حسن نبوت رسول والحوار المنسج من صفات القياس  
وقد كذبنا في كتبنا الكلامية السبع ما وادكرناه في كتابه الوصول اقول لما ذكرنا على مطلوبه شرع  
في ذكر ما بها وضحاها وموجبات للاشهر احد ما عقلية والاخرى سمعية اما العقلية فتعبر بان يقال افعال العباد  
اضطرابه ومنى كانت اضطرابه انتفى الحسن والفتنة العقلية اما الاول فلان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان  
توجه الفعل على الترتب اما ان يتوقف على مرجع او لا يتوقف والثاني محال لا شئ له توجيهه انه قد طر في المكلف على الاخر  
لا مرجع واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجع من فعله او من فعل الله تعالى والاو لم لا ننقل الكلام الى الفعل ذلك المرجع  
فانه ان لم يتوجه على تركه استحالة حقيقة لما ذكرنا من شئ له التوجه من غير مرجع وان توجه في ذلك المرجع الاخران  
كان من فعله تسلسل وموجه وان كان من فعل الله تعالى لزم الخبر الاضطراب لان الله تعالى ان فعل المرجع وجب الفعل وان



لم ينفعه المتعبد الفعل ولا قدره على الواجب ولا عيا المتعبد واما الثاني في الاتفاق واما الحجة السبعة فتعبر بها ان يقال لو كان  
الحسن والفتح عظيمين لم يحصل التعبد قبل حجة الرسول الثاني بطا المقدم مثله بيان الملازمة ان التعبد لا يزم  
لوجوبه على من يتركه والحرام على من يتركه فاعلم ان التعبد لم يوقف على حجة الرسول فحققت قبل الشروع  
وتحقق لو ازم من معنى التعبد والمدح والذم معا بيان بطلان الثاني فلو قلنا نعم وما كنا معدنين حتى نبحث  
رسولا فانه في التعبد من دون حجة الرسول الجواب عن الحجة الاولى ان النسخ من صوري الناس وليس كذلك  
افعال العباد اضطراره وما ذكره لبيان صدقها فهو بطا في تزوجه القادر لا في احد الطرفين اعني الفعل والترك على الاخر  
لا لمرجه كما لا بد من السبع اذ عرض له طريقان متساويان وايضا لا يصح حمل الدليل ازم من قدرته نعم وما  
بالا اتفاق وعن الحجة الثانية بناه على المقدمة السابعة كذا في كتابه السبع في هذه الاصول ما هو ان  
وما كنا معدنين في الامر السبع حتى نبحث رسولا او جعل الرسول شأنه في العقل للناس بينهما باعتبار المشاركة  
في الهداية والارشاد وهذا الاحتمال ان وان كانا موجودين في الحقيقة الاصل من حيث الاول تخصيص الثاني  
في الاولها صاها بانفسهم ما دل على ثبوت الاحكام بالاعتقاد من اجراء اللفظ عيا ظاهرا والظاهر ان ينعى لزوم  
التعبد للوجوب المحرم اما العقل فلو اذ العقل لا يقتضي ثبوت العقاب على ترك الواجب فعل الحرام محرم واما  
بعضه في ثبوت الذم على كل واحد منهما واما الشرع فلا يلائم في وجوبه فاعمل الحرام والخراجان  
بذلك عن الوجوب المحرم فان قالوا استحقاق التعذيب هو اللازم لهما لا يقتضي التعذيب طنا فالجواب  
دلت على ان التعذيب لا يقتضي الاستحقاق الذي هو اللازم من تركه لا يدل على ثبوت الوجوب وايضا لا يزم من ثبوت  
التعذيب الى غاية معينة ومن حجة الرسول على ثبوت التعذيب مطلقا لا احتمال التعذيب بعد ما قال قدس سره  
تدني بيان الاول لو لم يجب شكر النعم غفلا بالضرورة لم يجب المعرفة لعدم الوقوف بينها عقلا والثاني بطا الا لزم ان يحام  
الانبياء والمقدم مثله لانه معلوم بالضرورة العقلية لانه دافع للخوف اجماع الاشاعرة بان الوجوب لا يوجب  
لغايدته عبث والفايد ان كانت عاجلة فهي منتفية لان العاجل يقتضي ان كانت اجلة امكن ايضا لما بدنه  
فكان عبثا والوجوب لم لا يجب كونه شكرا ولا يترك من فائدة اخرى والا لزم التسلسل ولم لا يكون الثانية اجلة ولا  
يمكن ايضا لاجل جهة الاستحقاق بدون الشكر اقول التعذيب التفرع والتدنيان المذكوران  
بحسب الاشاعرة مع المعتزلة فيها على تقدير تسليم قول المعتزلة بالحسن والفتح والوجوب العقلي فيهما فزان على هذا  
القول واعلم ان اصحابنا الاصحابية والمعتزلة ذابوا الى ان شكر النعم واجب عقلا وخالف في ذلك جمهور الاشاعرة

توسطه

الحج

اجتنب الامامية والمعتزلة على ذلك بوجوه ذكرها في هذا الكتاب من ثلثة الاول لو لم يجب شكر النعم عقلا لم يجب  
المعرفة بالشرع عقلا والثاني بطا المقدم مثله بيان الملازمة ان العقل الصريح قاض بان الشكر المعرفة منتا وبيان  
وانه لا فرق بينهما فوجب في حكم العقل فاذا لم يقتض العقل بوجوب الشكر استلزم ان يقتضي بوجوب المعرفة الا لزم  
التفرع من غير مرجح وانه محتمل واما بيان بطلان الثاني فلا يذم ان في الامامية انهم علموا السلام اذا اظهروا المعجرات  
كان للكلف ان يقول لهم لا يجب على الظرفي محض تكلم الا بالشرع والشرع لا يستلزم الا على انبعاث الا بالنظر في محض تكلم  
فينقطعون بذلك وهو الرد بالانجام واعلم ان كلام الله موضع نظر وانك ان جعل عدم وجوب شكر النعم عقلا  
بالضرورة فلو لم يعدم وجوب المعرفة مطلقا واستدل على الاقوم المذكور بعدم الوقوف بينهما وهو غير دال على  
اللزوم المذكور بل ان دنا فاما يدل على لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا بالضرورة فاما اللازم اعم من الاول وغيره  
مستلزم لعدم استدراك العام الى صريحتنا بطلا حتى يستدل بطلانه على بطلان ملزومه اعني عدم وجوب  
شكر النعم عقلا بالضرورة بل هو حق متفق على حقيقته فان احدا لم يذم الشكر لوجوب المعرفة ضرورة ولا يزم  
من حقيقة انعام الانبياء يمكن ان يكون قوله بالضرورة في قوله لو لم يجب شكر النعم عقلا بالضرورة بناء على كيفية لزوم  
الثاني المذكور للمقدم ولا يكون جرا من المقدم ولا من الثاني الثاني ان وجوب شكر النعم معلوم للعقل على  
ضرورة الثالث انه واقع الخوف وكما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصوري فلو ان الكلف يجوز الموازنة  
عنا ترك الشكر فيحصل له خوف وذكر الخوف ضد دفع عنه بالشكر قطعيا واما الكبرى واما ان كلما كان دافعا للخوف  
فهو واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة اجماع الاشاعرة بان شكر النعم لو كان واجبا بالعقل كان وجوبه اما ان يكون  
الثانية اولها يدق والثاني عينية بطا المقدم مثله اما الملازمة فطاهرة واما بطلان القسم الاول من قسم الثاني  
فلا يثبت العبث عندكم فيجب عقلا فكيف يكون واجبا واما الثاني فلان تلك الفايضة اما ان تكون عائدة الى الله او الى الشكر  
والاول محال لا يستغني عنه عن كل شيء استغلاية عن جلب النفع ودفع الضرر الثاني في انه لا يمكن ان يكون عاجلا او اجلة  
والاول محال اذا عاجل ليس التعبد المشقة باذ الشكر الثاني في انه لا مكان ايضا لتلك الفايضة الاجلة بخير توسط  
الشكر فيكون توسط عبثا وايضا العقل لا يقتضي ترتيب فائدة اخرى على الشكر حيث يترتب الوجوب عليها والى رتب  
ان وجوبه لكونه شكرا لا لانه غير مغاير له كما في جلب النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه لا لغيره ولا يفي بكل امر ان يكون  
مطلوبا لغيره فانه مغايرة له والا لزم التسلسل لان تلك الفايضة لا تكون مطلوبة لغيره الا في اخرى ولا في اخرى ولا في اخرى  
فاما انه محتمل او نقول لا يجب لنا بدنه اجلة ولا يكون توسط عبثا لان حصوله على وجه الاستحقاق امر مطلق وهو غير ممكن الا



بتوسط الشكر والحمد لله الذي دفع الخوف عن النفس الى صل في العاجل بسبب خوف الضرر الاجل بتركه  
والحق ان يقال ان اردتم بوجوب الشكر كونه حيث يستحق فاعلم المدح وتلك الذم فذكر ان لا يرد له لانه اوصاف  
لازمة لانه تحسن الصدق في الكذب ومقابلته الوجوه لعدم وبالاعتك فلا يصح ان يقال فيه اما ان يكون  
لغاية بولائه كمالا يصح ان يقال في تطايره وان اردتم ان اتيان المكلف بالشكر واجب اما ان يكون لغاية  
اولا لغاية قلنا انه لغاية من دفع ضرر الذم الا حتى لا يتركه وجلب نفع المدح الى اصل له فاعلم واما الرد  
في نفس الوجوب فانه انما يتصور اذا قلنا انه شرعي كما ذهب اليه الاشاعرة من حيث هو صا د عن الله تعالى  
وقال الجواب الله الشكر اما ان يكون لغاية اولى لغاية وتسوق الكلام الى آخره قال فمن هو وجه الثاني  
ذهب جماعة من الامامية معتزلة بعد ايل حرم الاشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع ومب  
معتزلة البصرة الى انما على الاباحية وتوقف الاشياء على الثاني لانهما منفعه خالية عن امارات الفتنة  
ولا ضرر على المكلف ثم تارة فوجب حتمه كالاستقلال بخايط الغواحي المانع بانه تصرف في مال الغير غير  
فكان حراما وجوابه الا ان معلوم عقلا كالاستقلال اقول هذا هو الذنب الثاني من  
الذنبين الذين بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيها على تقدير تسليم القول بالحسن واليق العقليين والبحث  
عن حكم الاشياء قبل ورود الشرع واعلم ان ما يتبع به المكلف اما ان يكون اضطراريا في يخطئه اليه في معاشته  
بحيث لا يمكن حياته من دونه كالتمسك في الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم وامثال ذلك واما ان لا يكون  
كذلك كتناول النكاح واستعمال الطيب وما شابههما والاول يجب القطع بعدم تجريمه الا عند من يجوز المكلف  
بما لا يطاق واما الثاني فاما ان يذكر ضرره العقل حتمه او يوجب كالحديق النافع والكذب المضار والاول والثاني  
هو الحق بالبحر من مناقضات جماعة من الامامية معتزلة بعد ايل ابو علي بن ابي مسرور من فقهاء الشافعية الى  
انما حرمه وذهب معتزلة البصرة وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية الى ابا مباحته وذهب ابو الحسن الاشعري  
وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء الى انما على الوقف ثم هذا الوقف ضرره قوم بانه لا حكم فيها اصلا ورد هذا التنبه  
بانه ليس وقفا بل قطعا عدم الحكم واخرون بان لا تدري بل فيها حكم ام لا ولو جوزنا ان فيها حكما لم يلزم  
اواباحه واختار المذهب الثاني وهو انما على الاباحية واجبة عليه باذنه ابو الحسن الهروي وموافق تناول  
النكاح مثلا منفعه خالية عن امارات الفتنة ولا ضرر على المكلف فيه فوجب القطع بكونه حراما انه منفعه  
فقط واما خلقه عن امارات الفتنة قلنا انما يتكلم على تقديره واما انه لا ضرر على المكلف فيه فبين واما انه متبي

في

كان كذلك وجب القطع بحتمه فلا نه يحسن مثلا استقلال خايط الغواحي عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة اعني  
كونه نافع خاليا عن امارات الفتنة ولا ضرر فيه على المكلف وعلته حتمه هو كونه موصوفا بتلك الصفات المذكورة  
معها وجودا وعدما وبان هذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول بحتمه لوجوب وجود الحكم عند تحقق العلة  
واعترض بمنع الحكم في الاصل اعني حتم الاستقلال بخايط الغواحي كونه معللا بالاوصاف المذكورة  
والرد ان غير ذلك على العلية على ما ينبغي وايضا لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل كونه معللا بالاوصاف المذكورة  
وتحققه في محل النزاع ثبوت الحكم فيه لانه لا يرد في وجوده سقوطا الى الاصل دون الفرض ووجوده مانع منه في الفرض  
دون الاصل اجماع اهل المذهب الا ان علي بن ابي ابراهيم بان ذلك تصرف في ملك الغير غير اذنه فيكون قبيحا كافي لثبوت  
والجواب المنع من عدم الاذن فاقوله معلوم عقلا اي بدليل العقل كالاستقلال بخايط والغواحي بين  
الشاهد والغائب متحقق وهو تصرف المالك في الشئ ماله بالتصرف في ملكه بخلاف الغائب ومع ظهور الفرق  
يطلق القياس والناهي قول الله فحتمه راجع الى مجموع الاشياء وان لم يكن ملفوظا ولو قال حتمه لكانت توجع  
الى الاشياء او لا النفه كان البين قال فمن هو وجه الثالث الفعل لا يكون مجزا بمعنى ان الايمان به كاف في  
سقوط التعبد به وانما حصل ذلك لوان المكلف به مستحق لجميع الامور المعينة فيه فتعوا وقد لا يكون كذلك  
اذا لم يوقعه المكلف على وجه المظن منه وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يوقعه على جهات اما  
ما لا يقع الا على وجه واحد كالعرف فلا يصح وصفه به اقول هذا القسم الثالث للفعل باعتبار كونه مجزئا  
وغير مجزئا ولما كان مورد هذا القسم من مورد القسمين الذين تقدمنا اخره فاعلم ان العبادة توفى  
تارة بكونها مجزئة كالصلاة التي هي من الاعمال والشرائط وتارة بكونها غير مجزئة كالصلاة التي هي من الاعمال وصف الفعل  
بالاجزاء اذا امكن وفوقه على وجهين او وجهين يكون باعتبار بعضه مشتملا على كونه وباعتبار بعضه لا يكون كذلك كالصلاة  
اما ما لا يكون كذلك كغيره من الاعمال ورد الله به فلا يصح بالاجزاء ولا يعدم لانه لا يقع الا على وجه واحد اذا تقرر هذا  
فتقول معنى كون الفعل مجزئا ان الايمان به كاف في سقوط التعبد به وانما يكون الفعل كذلك اي كافيا في سقوط  
التعبد به اذا انجز به المكلف مستحقا لجميع الامور المعينة فيه من حيث وقع التعبد به ومعنى كونه غير مجزئ ان الايمان  
به غير كاف في سقوط التعبد به وانما يكون كذلك اذا اوفقه الاعلى الوجه المظن شرعا وقال قوم الاجزاء عبارة عن سقوط  
القضاء او بدان سقوط القضاء قد تحقق بدون الاجزاء فيعاقبه ببيان ان المكلف اذا انجز بالفعل محررا عن بعض  
شرائطه فمات سقط القضاء مع ان ذلك الفعل غير مجزئ وما قالوا واجبا ان السقوط للقضاء انما هو الموت لا الفعل

الغير



فلا يصدق على الفعل انه متعلق بالزمان في وقتي وفي وقتي  
 الاتيان ادا وان كان بعد وقت الضيق او الموضع سمي قضاء وان فعل ثانيا في وقت لوقوع الاول على نوع من الخلل  
 سمي عاده اقول هو مخرج هذا التقسيم اخص من الذي قبله فلهذا اخره عنه وذلك ان موضوع التقسيم  
 السابق العبادات مطلقا وهي اعم من كونها موقفة وغير موقفة وموضوع هذا التقسيم العبادات الموقفة واعلم  
 ان العبادات الموقفة توصف بكل واحد من هذه الاوصاف اعتي الاداء القضاء والاعادة لانها انما تأتي  
 وقتا محددا وتسمى ذلك الاتيان ادا وان اتي بعد خروج وقت الموضع او الضيق سمي قضاء وان اتي في وقت ثانيا  
 لوقوع الاول على نوع من الخلل كجوده عن شرط معتبر او اقترانه بامر مطلق سمي ذلك الاتيان عاده فان اعتبرنا  
 الوقت كان الاداء من الاعادة مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة وفي وقتها مطلقا وهو اعم من كونها موقفا  
 باتيان اخر وهو الاعادة او غير موقفة وبعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة الفعل في الوقت ففعل  
 هذا يكون بينا وبين كل واحد من الاداء والقضاء عدم من وجه لصحة قضا مع الاداء دون القضاء اذا فعلت  
 في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت في خارج وقت وصدق كل واحد منهما بدو وكذا اذا لم يكن مشوقا  
 باتيان اخر واعلم ان الله جعل مورد التقسيم الواجب خاصة وظن لما راينا ان بعض المندوبات موقوفة  
 للاوصاف المذكورة جعلنا مورد العبادات ليكون شاملا للجميع قال مدس ابن الحسين قد عصى المكلف  
 اذا خرج الموضع عن الوقت الذي يغلب عليه فلهذا ما لم يفعل ما كان عليه فلهذا ما كان عليه فلهذا ما كان عليه فلهذا ما كان عليه  
 يصح قضاءه وليس يعتد بظهور بطلان ظنه ولو خرج عليه السلافة فأتى في حله لم يصح اقول  
 كذا في زمان ما تقدم الاول اذا غلب على ظن المكلف الموضع انه لا يخرج من اول وقته ولم يفعله  
 فأتى فعله في وقته اجمع عصى التاخير لانه متعبد بظنه ومقتضاها تغيير اول الوقت للاتيان به فلو اخرج  
 وعاش الى سطر الوقت او اخره واتي به فيه لم يكون اداء او قضاء قال الغزالي وجماعة من الاصحاب  
 كونه اذا اذلا غيره بالظن بعد انكشف فساد فبطل الحال كما كان قبل حصوله وقال القاضي ابو بكر  
 يكون قضا للمعنى وقفة بسبب غلبة ظنه والا لم يحس بالتاخير عنه وهو باق انا فان اذ او وقع خارج  
 ذلك الوقت المتعين كان قضا اذ لا معنى له الا ما فعل بعد وقت المعين وليس خارج ذلك الوقت  
 كان قضا اذ لا معنى له الا ما فعل بعد وقت المعين وليس خارج ذلك الوقت  
 ومع زواله وظهور فساد وقتها عن درجة الاعتبار ويصح الحال على ما كان عليه قبله الثاني

في  
 ما ذكره  
 اعم

في  
 وقت

في الواجب

لو اخرج المكلف الايمان بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه بالسلافة والبقاء الثانية فانفق موقفا  
 او قبله قبل دخول ثاني الوقت لم يصح لعدم غلبة ظنه بتعين اول الوقت له قال مدس ابن الحسين ثم القضاء انما  
 جئنا به عند كسب وجوب الاداء مع عدم الاداء اما مع وجوبه ونزوله كذا كذا الصلوة حتى يخرج الوقت اجمع عدم  
 الوجوب لا امتناع عقلا كالنظام او شرعا كالحاجي او لا امتناعه كالمسافر اذا علم العدم قبل الزوال اقول  
 الفعل لا يصح قضاء الا اذا حصل سبب وجوب ادائه ولم يرد ذلك على عينه من احد ما ان تحقق معه الوجوب ولم  
 يفعل الواجب كالصلوة المتركة عما حجب خرج وقتها فان فعلها فيها جدي يكون قضاء والثاني ان لا يتحقق معه الوجوب  
 وهو على قسمين لان عدم حقيقة اما ان يكون الامتناع الفعل في تلك الحالة عقلا كالصلوة من النائم طول وقتها فان  
 صدر والصلوة عنه في حاله فلهذا جئنا بامتناع عقلا ولا امتناع شرعا كالحاجي فان صدر والصيام عنه في  
 حال حقيقته منتهج شرعا اذ يكون الحقيق مانعا للصيام انما يتحقق من الشرح او لا امتناعه كالمسافر اذا علم  
 قدومه الى ابله قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم منه فحكم عقلا وشرعا كالرخص اذا علم بوفيه قبل الزوال  
 الا ان المستطاع للصوم عن المسافر مستند الى نفسه لان السر فلهذا جئنا به ولا كذا كذا المرفوع لعدم  
 استناد الرخص اليه وفي جميع هذه الامسام سمي قضاء لوجوه وسبب الوجوب فيها كالدلول للصلوة والصيام  
 للصيام دون الوجوب فلا فال بعض الفقهاء حيث زعم ان الوجوب متحقق في هذه الصور وهو خطأ  
 فان الى بعض مثالا ما موره بترك الصيام فكيف يكون واجبا عليه وانما قيد التاخير عليه بالتقدم قبل الزوال  
 لان التاخير عند لا يلزم منه صوم فدان وانه اذا قدم ابله قبل الزوال لم يتناول شيئا أمسك صح صوم  
 ذلك اليوم اما الجمهور فلما كان من مذهبهم صحة صوم المسافر بشرطه فمقتضى الجواب في التمثيل الى  
 القيد المذكور في قضاء الواجب اما قضاء النوافل فلا يتحقق ذلك فيه قال مدس ابن الحسين قد عصى المكلف  
 الفعل ان يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لامع قيام القضي للنهي او رخصة وهو ان يؤخره فبما جاز الاصل ليس رخصة  
 وتناول المية رخصة وقد يجب الرخصة كالسنا والندوة والصلوات اقول مدس ابن الحسين قد عصى المكلف  
 باعتبار اقراره بوجوبه بقيام القضي للنهي منه وعدمه ومقتضيه الى الرخصة العزيمة واعلم ان العزيمة في اللغة  
 مشتقة من العزم وهو القصد المؤكدة منه قوله في وقتي لم يرد عزمه وسمي بعض الرسل عليهم السلام والى العزم  
 لما كلفهم في اظهار الحق والهدى اما حسب الاصطلاح فهو عبارة عما جاز فعله لامع قيام القضي للنهي منه  
 كالصلوات الخمس والجمعة والعيد والتمتع والعتق من الرخصة في لغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه قوله في رخص السجود والجمعة

وجود



الشيء اصطلاحاً عباداً أو غيراً جاز فاعلم مع قيام القضي المنع منه فبما لا يصلح رخصه لأن جواز فعله لم يفتقر بما  
يقضي المنع منه وتناول الميتة في الخصة رخصة لأن جواز القتل بما يقضي المنع منه وهو سبب تحريم الميتة وقد سمي الرخصة  
بلا الوجوب لتناول الميتة عند خوف الهلاك من التعب فإن استيقنا المحرم حفظ النفس واجب وهو من مآل الحبيبة عزمة  
لا رخصة إذ لم يزل على حريم استيقنا المحرم حفظ النفس نعم وهو رخصة من استيقنا الميتة على الحبس المحرم وقد يكون  
الرخصة تركاً كالصوم واستيقنا الركعتين من الصلوة الرابعة في السفر لا يستغنى بذلك المذكور للرخصة في كل  
لأن اللغة بالحد منها إنما هو الفعل لأنه باحث عن مقتبائه لو اردنا تعريف الرخصة مطلقاً بحيث يتناول الفعل والتوكيد  
فكان الرخصة مباحاً للكل مع قيام ما يقضي المنع منه واللام في قول الميتة كالتناول عند خوف الهلاك للحدود التي تناول  
الميتة المقدم ذكره قال قدس سره في القصد الثاني في الصفات وفيه فصول العمل في الواضع في حيث عباداً والى اللغة  
بدل على المعنى لأنه لا استقامة في جعل بعض الألفاظ لمعناه من غير مخرج وأطبق المحققون على بطلان الرخصة في بعض  
أرادة المحققين واستيقنا المعنى حال حضور اللفظ ثم اختلفوا في الاستيعاب والاشعري وابن فورك على ما توحيه لقوله  
وعلم أن دم الاستيعاب وقوله واختلفوا في الاستيعاب ليس المراد في راحة المخصوصة للاتفاق فيما لم يصبده  
تسمية المشتبه باسم السبب ولا افتقار الاصطلاح إلى مثله فيتم سلسل أبو باسم على ما اصطلاحه لقوله  
وما أرسلنا من رسول إلا بآية من قومه ولعل في حق اللغة على الرسول السابق على التوفيق أقول  
فقد عرفت فيما تقدم من أن من جملة ما في هذا العلم القصد بغيره ما هو مستفاد من اللغة فلهذا أشار إليه العلامة  
الوجه الثاني في علم أن لغة اللغة ما هو قوله من لعل في حق اللغة بالكلية ومعنى كل لفظ وضع ليعين اللفظ ما يلفظه  
البيان والخرج به الاستيعاب والقوم وقوله وضع ليعين في حق اللغة بالكلية ومعنى كل لفظ وضع ليعين اللفظ ما يلفظه  
الركب ليس موضوع فلا يكون متصلاً به وإنما هو من حيث دلالة اللفظ على المعنى  
لا يكون اللفظ بالوضع أو بغيره خلافاً لما بين استيعاب وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا إلى أن دلالة اللفظ  
على المعنى الذاتية وأطبق المحققون على بطلان ذلك والاشعري كل واحد في كل لغة وهو بطلاناً لوجه عباداً ومن  
بأنه لو كان المناسبات الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص تلك اللغة بتلك المعنى دون غيره من اللغات  
وانه في الجواب المنع من الملازمة فإنه لا يلزم من نفي التوحيج المستند إلى ذات اللفظ وذا المعنى في التوحيج  
مطلقاً والمرجح أن ما راد به الواضع القادر على ما الذي من بطلان أن يزوج اللفظ المعنى في ذاته حال حضور  
اللفظ بطلاناً في الثاني يتأخر عن غيره واجب الوجود في لغة كانت اللغة عبارة عن كل لفظ وضع ليعين المعنى في اللغة

أما الموضوع وهو اللفظ أو الموضوع له وهو المعنى أو الواضع وهو الذي يخص اللفظ بالمعنى والغرض من الواضع والنية  
أشار إلى ذلك بما يلي من تعيين الواضع لأنه علة الوضع وقد اختلف الناس فيه فذهب أبو الحسن الأشعري وابن  
فورك وجماعة من الفقهاء إلى أن الواضع هو العالم بوضعه مستفاد من التوفيق الإلهي ما بالوصف الجلي الصوت  
وحروف شمعاً واحداً وجماعة أخرى إلى أن الواضع هو علم ضروري بأن اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين وذهب أبو باسم وجماعة  
وجماعة من المتكلمين إلى أن اصطلاحه ما من واحد أو من جماعة اتفقوا على وضع هذه الألفاظ لمعانيها ثم عرفوا الواضعون  
غيرهم ذلك الوضع بالتواضع والاشارة كالإطالة قال أبو الحسن الأشعري إن القدر الضروري الذي به يعلم  
الاصطلاح توقيفياً الباقي اصطلاحاً وتوقف العاصي أبو بكر والغزالي التوقف المتأخر من أحوال الأولين على التوفيق  
بوجوده ذلك لغة من لغة الأول قوله وعلم أن دم الاستيعاب كل ما دل على أن الاستيعاب حقيقة فتكون الأفعال المحروقة  
كذلك لأنه لا قابلية لفوق ولأن الاسم مشتق من السمة وهي العلامة فالجميع استيعاباً لأن الواضع بالاسم وحدها  
من دون انضمام الأفعال المحروقة إليها مستفاداً من معتبر الثاني قوله ومن آياته خلق السموات والأرض والأشجار  
الاستيعاب وليس المراد بالاسم الجوارح المخصوصة الحسية لأنها متفقة في التركيب والتأليف لو قد اختلفت بالقدار  
والشكل لم يحسن جعلها في كون الاختلاف في غير ما في الأعضاء أظهر وأوضح فوجب حملها على الصفات الصادرة عنها  
تسمية للسبب باسم سببه وهو من حسن وجه الحجة الثالثة لم يكن اللغات توقيفية كانت اصطلاحاً حجية المثال  
بطا فالتقدم مثله أما الملازمة فلما ثبت من كونها مستفاداً من الوضع لا سيما في مذاهب عباداً والخصاص الواضح  
في اللغة وعباداً فإذا استدلوا بما ثبت من الأخر وما بين بطلان الثاني بطلان الاصطلاح انما يتم إذا كان كل واحد من  
المصطلحين قادراً على تعريف صاحبه ما يقصد وذلك لا يمكن إلا باللفظ آخر ذلك المعنى الكلام في تلك الألفاظ ووضوح  
كل في الأول يتسلسل وانما وجهه وأوجه أبو باسم وأصحابه على مذاهبهم بأن اللغات لو كانت توقيفية لكانت متاخراً عن  
إرسال الرسل لأن التوفيق من اللغة إنما يكون على لسان رسول من رسله والتأخر بطلاناً لقوله تعالى وما أرسلنا  
من رسول إلا بآية من قومه فان ذلك لا يمكن أن يقدم كل رسول لساناً سابقاً على إرساله الرسل السابق على التوفيق  
الاستناد منه الحق أن كلام المذاهب المذكورة محل العمل المذكورة كلها ضعيفة الدلالة على اللغة كما يأتي قال قدس سره  
والاعتراض لم لا يجوز حمل التعليم على الإلهام باحتياجها إلى هذه الألفاظ والأقوال على وضعها أو حمل الاستيعاب على الصفات  
مثل كون الفهم للركوب والثور للحرث لأنها علامات أو علم ما اصطلاحه عليه غيره وليس حمل الاستيعاب على اللغات أولى من  
حملها على الأقوال عليها مع تشابهها كونها أمة والاصطلاح قد يعلم بالقرائن كالإطالة من غير تسلسل ويصح توقف التوفيق











الفرع الخارج في تحقق الدلالة الاخرى من دون كافي الاقدام والملكات المتخالف في الخارج قال في شرحه وهو الدال بالمطابقة  
 ان لم يتحقق تجزئة الدلالة على جزء معناه حين هو جزءه وموجب ان قصد القول هذا قسم اللفظ الدال بالمطابقة  
 الى الفرع والركب وبما قسمه حاضره لان اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد تجزئة الدلالة على جزء معناه حين هو جزءه  
 او يقصد فان كان الاول فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا كقولك وجع اذا جعل علما وماله جزء غير دال اصلا كقولك  
 اذا جعل علما او دال على غير جزء المعنى لعبه حال العلم به فان له جزءا دالا على غير المعنى او دال على جزء المعنى كقولك  
 مقصود كالحبوان الناطق اذا سمي به انسان فانه في حال العلم به لا يقصد بالحيوان الدلالة على جزء معناه وبالنطاق الدلالة  
 على الجزء الاخر وان كان الثاني فهو ان يقصد تجزئة الدلالة على جزء معناه حين هو جزءه فهو المركب سواء كان مقصودا كالحبوان  
 الناطق او غير مقصودا كالحبوان الناطق على السكون عليه كقوله او غير تام كراي في الجواهر والمراد بالجزء ما هو اعم من التحقق  
 والمقدر ليدخل في المركب مثل قولك اعرافان له جزءا مقدر وموانت وانما جعل الله هذا التقسيم تابعا لاول  
 لان مورد هذا التقسيم هو الدال بالمطابقة وانما لم يقسم الدال بالتضمن والالتزام الى الفرع والركب اما تضمن فلان  
 اللفظ الواحد قد يكون بالتضمن الى المعنى التضمن مفردا ومركبا معانا لا يفيض كالحيوان الماشي مثلا فان هذا المجموع  
 يدل على الحيوان بالتضمن ولا تدل اجزائه على معناه التضمن اي الحيوان لا بالمطابقة ولا بالتضمن لعدم دلاله الماشي  
 على شي من اجزاء الحيوان بالمطابقة او التضمن فيكون مفردا او اية يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن اية على الحيوان الماشي  
 كقوله جزءه مع دلالة اجزائه على اجزاء الدلالة على كماله على الجسم التضمن ودلالة لفظ اللفظ على المطابقة فيكون  
 مركبا واما الالتزام فلان الدلالة الالتزامية مبهمة لا تعرف بالعدم تنامي الوازم ان كان المحقق مطلقا للوازم وان كان العبر  
 اللازم البين لم يفيض لانه لا يختلف حسب اختلاف الأشخاص فان مساوات زوايا المثلث الثلث لثابت لا يميز بين  
 عند الهندس وغيره من عند غيره وقيل بانقيده الدال بالمطابقة لانه يقسم الدال بالوضع وذلك ان الدال بالمطابقة لا يفيض  
 وضعه محضه واما الدال الاخرى فانها على ما علمنا في ما عرفت اذا تقرر هذا فلو خرج الى شرح التوفيق المذكور  
 في الكتاب للمفرد والمركب اما المفرد فقد عرفت بانه اللفظ الدال بالمطابقة الذي لم يقصد تجزئة الدلالة على جزء معناه حين هو  
 جزءه فلفظ حبش ومفيد بالدلالة يخرج الماهل بمفيد الدلالة بالمطابقة قد عرفت فاني قد عرفت بالدلالة الذي لم يقصد تجزئة الدلالة  
 يخرج ساير المركبات وقوله على جزء معناه ليدخل مثل عبد الله فانه مفرد مع ان جزءه يقصد به الدلالة لكن لا على جزء معناه  
 وقوله حين هو جزءه ليدخل مثل الحيوان الناطق حال كونه علميا يخص انساني فانه يقصد تجزئة الدلالة على جزء معناه لكن  
 لا حين هو جزءه فان الجزء كالحبوان في المثال المذكور هو جزء هذا العلم لا يقصد به الدلالة فضلا عن الدلالة على جزء

المعنى

اللفظ والركب في مقابلة المفرد ولما الذي يقصد تجزئة الدلالة على جزء معناه حين هو جزءه كقوله قام وعبد الله تعالى وقدم  
 من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا وقد يكون مركبا لكن في حالة كعب الله والحيوان الناطق وانما لم  
 ذلك وجع يقصد على ذلك اللفظ الواحد تعرفا المفرد والركب وهو قوله على جزء معناه حين هو جزءه في ان يضاف في الفرع  
 من حيث لم يكن كذلك والا انتقص كل من ياتي طرده ومع هذه الزيادة يتفنى عن القيد المذكورين الاخيرين  
 قال في شرحه وهو المفرد جزئي ان منع نفس تصور من الشك وكما ان لم يمنع اقول اللفظ المفرد ان منع نفس  
 تصور من وقوع الشك اي من ان يشترك فيه كثرون بحيث يكون ذلك المعنى حاديا على كل واحد مناه فهو الجزئي  
 كقوله وعمر فان نفس تصور زيد مانع من ان يشترك فيه كثرون وان لم يمنع نفس تصور من وقوع الشك فيه  
 فهو الكلي سواء اضع وقوع الشك فيه لا نفس الفهم كواجب الوجود او لم يمنع كالانسان الذي يشترك فيه زيد  
 وعمر وسواهم تدل اوردته في الخارج كالانسان او لم تصور كالتشخيص وقد يقال الجزئي على معنى اخر اعم من الاول  
 وهو كل اخص تحت اعم وبسبب هذا جزئيا اضافيا لان جزئيه انما ياتي بالاضافة الي ما وقع بموجبه والاول يسمى  
 جزئيا حقيقيا وانما كان الثاني اعم من الاول لان كل جزئي حقيقي فانه لابد وان يكون مفردا بحيث ما يسميه البعض  
 عن الشخصيات فهو اذن اخص تحت اعم وهو معنى الجزئ الاضافي ثابت ان كل جزئي حقيقي جزئي اضافي ولا يتفنى  
 فان الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالتضمن الى الحيوان وليس هذا لعدم عموم الجزئية مع ان اعم جنس  
 الاخص لا يتفنى كها في التصور واعلم ان جزئيه اللفظ وكليته باعنا لجزئيه الحيز وكليته فان اللفظ الموضع للجزئي  
 يسمى جزئيا باعتبار جزئيه معناه وكذلك اللفظ الموضع للكل يسمى كليا باعتبار كليته معناه فاذن الكلية والجزئية لا تتفنى  
 بالذات المعاني والعرض للالفاظ والمفرد واللفظ الموضع من الشك الى الشك الى العاينة الى المفرد فان قصد به اللفظ المفرد  
 احتاج الى زيادة لفظ معناه وادناه التصور اليه اذ اللفظ الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور من الشك واللفظ يكون  
 عاينة الى الاضافي وان قصد به المعنى لم يخرج الى معنى الزيادة الا انه انما يحتج بمقتضى الالفاظ وانه كان ينبغي  
 ان يبين مراده من المعنى المفرد واللام في المفرد على التقدير الاول للمعنى على التقدير الثاني للجنس قال في شرحه وهو  
 والكل انما ان يكون نفس الماهية او دافعا فيها اما جنت او فضلا او خارجا عنها او عرضا عاما اقول  
 يريد بتقسيم الكل من المعاني الى الذات والعرض اعلم ان الكل اما ان يكون نفس ما يسميه صاحبه من الافراد المشتركة فكلية  
 تزداد عليه بامور عارضة متخففة وهو النوع الحسني كالانسان الصادق على زيد وعمر وخالد وبر وسموه بانه كلي  
 مقول على كثير متغير الخفايق في جواب ما هو واما ان يكون دافعا فيها اي جزئيا فاما ان يكون تاما المشترك فيها او لا

معناه  
حين هو جزءه

معناه

المحركات

تصور معناه  
لا تصور  
يكون قد حذف  
واقام المحذف اليه مقام  
ويكون بعد الكلام  
ومعنى المفرد جزئي  
ان منع نفس جزئيه







بكثر اللفظ لوجود ذلك التكرار عند وحدة اللفظ ضرورة حقيقة عند اطلاق احد ذين اللفظ دون الآخر واللفظ  
 يخفف بين اللفظين عند اتحاد موضوعهما بالتقار كالسود والبياض او بالسلب والاياب كالوجود والعدم او بالملك  
 والعدم كالبحر والعرس او بالتضاد كالابوة والبنوة او لم يتعارفا صلا سوا امتنع انفكاكهما عن الآخر اما باعتبار  
 كونه جرا كالألوان والحيوان او صفة لازمة كالانسان والتبع او جارا كالانسان والمائي بالفعل مجبج هذه اللفظ  
 تسمى متباينة واعلم ان المتباين انما يلحق اللفظ عند تشبهه الى لفظ اخر وتسميه معناه الى معناه وتلحق التقابيل بينهما فلو لا  
 يعقل الامع تكرار اللفظ والعين الثالث ان يحد العين وتكثر اللفظ وتسمى تلك اللفظ المتكررة مترادفة  
 كالانسان والبشر والاشد والنجس وليس المراد باللفظ المعنى بل هو اللفظ بالبعد بل ما هو اعين ذلك  
 وموافقا ذنبه الى تلك اللفظ المتكررة يكون موضوعه له بحيث يندرج فيها مرادف اللفظ المشترك فان قلت  
 بلزمكم كون اللفظ الواحد نوعا لتكرار شخص كقولنا انسانا انسانا موادنا الصاحبة قلت لا نسلم فان المراد  
 باتحاد اللفظ وتكرره باعتبار نوعه لا باعتبار شخصه واللفظ المتكرر واحد تعليلت من هذا القسم  
 لم يعتبر الوحدة بالشخص في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخصي غير موضوع للمعنى فلا يكون من تلك  
 الحينية الادالة وصيغة صلا الرابع ان يحد اللفظ والمعنى وتكثر معناه وهو انقسام لان المعنى ان يكون  
 موضوعا لكل واحد من تلك المعاني وصفها والا اول والا اول المشترك كالفرد الخفي والظهور والوجود الموضوع  
 للشيء والبياض والعين الموضوع للباصر والتابعة والذم والحب الى سائر هذه اللفظ بالنسبة الى المعنوية  
 او معانية مشتركة وبالنسبة الى كل واحد عمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى وحده وهذا المعنى الآخر وحده امر  
 معلوم فكان من ملامح الحينية مشتركا واما ان المراد منه عند اطلاقه هذا المعنى او ذكره فهو غير معلوم  
 وكان مجرلا والمطابق له على ذلك مما جعل اللفظ بالنسبة الى كل واحد منها مشتركا وبالنسبة  
 اليهما معا مجرلا وفيه نظر فان الاشتراك لا يعقل الا بين شيئين الثاني وهو ان لا يكون موضوعا لتلك المعاني  
 المتكررة وضحا اولاهما لا بد وان يكون موضوعا لاحدها ونقل الى غيره فلا يجوز اما ان لا يعقل اشتراك  
 في النقل منه او يجلب فان كان الاول كان بالنسبة الى معناه المنقول عنه حقيقة والى معناه المنقول  
 اليه مجازا لفظ الاشتداد للموضوع للحيوان المفترس المنقول الى الرجل النجاشي وان غلب استعماله في النقل اليه  
 على استعماله في النقل منه سمي منقولا لا نقل له لما اهل اللفظ او الشرع او العرف والا اول سمي منقولا  
 لغويا كالتأدية الموضوعه او لاكل ما يتعرف به الشيء ثم نقل اللفظ الى الانية المخصوصة المتخذه من الزجاج

منه

انما هو

الموضوع

اللفظ  
 المشترك  
 في  
 النقل

والثاني يسمى منقولا شريفا كالصلة الموضوعه لفظه للدعاء ثم نقل اللفظ الى ذات الاركان المخصوصة والا ذلك الحينة  
 وكالعدم الموضوع لفظه للاسكان مطلقا ثم نقله السماع الى الاسكان عن اشياء مخصوصة في زمان مخصوص حتى انية  
 والثالث يسمى منقولا عرفيا كالذات الموضوعه لفظه لكل ما يدبر على وجه الارض ثم نقله اهل العرف الى العرف بهذا  
 كله ان كان النقل للنسبة بين المعنى الاول المعنى الثاني وان كان للنسبة بين شيئين مجرلا لمجمل الموضوع لفظه للشيء  
 الصغير المنقول الى الرجل المسمى وكطلي الموضوع للشيء الواحد من العلم المنقول الى الرجل وهذا التفيد للرجل مخالف  
 لما فيه النجاة فان الرجل عندكم ما جعل علما للشيء لم يكن منقولا اليه من غير قبل والمثل الاول اعني كون اللفظ  
 واحدا ومعناه واحدا وكونه كثيرا ومعناه كثيرا وكونه كثيرا ومعناه واحدا مشتركة في عدم الاشتراك لافادتين  
 كل لفظ منها غير مخصوص وفيه نظر لما بيناه من جواز كون المراد مشتركاً وكذا السابن كالعبري والعروم تحق  
 الاجمال تحق وتعد الحينة وعلم ان لفظ منه في قول الله فهو العلم صير اللفظ المعنى والى قول افاده عابدة الى  
 المعنى الكلي والشارح كليمه بقوله ان تساوت افراده فانه لا تحقق الا فردا الكلي فليس ان يفهم الى ذلك فيخصص  
 صافية التناوي واللام ينجر كونه متواطيا لجزئ تساوي الافراد في وجوده او غيابه مع اختلافها في العلوم  
 الكلي الصادق عليها فيكون اللفظ مشتركاً بينهم لان يقال انه لا يحد في علمها متساوية الا عند تساويها في  
 جميع الامور ذلك مجموع وبطلان ذلك والا لما صدق على شئ من انما متساويان اصلا ضرورة ثبوت التقابيل بين كل شيئين  
 متساويين واللام تحق الاشعية والتعدد والثاني قولهم ان اختلاف عابدة الى الافراد والما والالف في قوله ومما بلا  
 عابدة ان ال اوليه والا قد صير والاستدلال بالمتقابل ما يتقابل التقابيل كما فعل الاستدلال مثلا الا  
 ضعيفة وقوله في المتباينة اشارته الى اللفظ خاصة لا الى معانيها وقوله في المترادفة اشارته الى اللفظ وان لم يكن  
 منطوقا به لان قوله وان الحد المعنى خاصة فيهم منه تعدد اللفظ ما ساء الضمير في قوله لهما معا عابدة الى المعنيتين ان لم  
 يتقدم لهما ذكر لانه قوله وان الحد اللفظ خاصة عليها كما قلناه في قوله والحد المعنى خاصة وكذا في قوله من هو قوله  
 ايها وقوله لاحدهما قال اللفظ المشترك الرابع المعنيد ان لا يحتمل غير معناه فهو انفس وهو اللفظ المانع من التقيض وان  
 احتمل كان راجحا فهو الظاهر المشترك وهو مطلق الرجحان الحكم وان تساوا فهو الجمل وموتجح الا الماول والاشترك  
 بينه وبين الجمل وهو قول الرجحان المتشابه اقول بهذا التسمي اخر لفظ المعنيد اعني الدال على المعنى الموضوع  
 باعتبار صفة والاشارة على ذلك المعنى وذلك ان يقال اللفظ المعنيد لمعني اما ان يحتمل ان يراد منه غير ذلك المعنى  
 بالنظر الى اللفظ الذي وقع التماثل في اوله والثاني في النص وهو اللفظ الدال على معناه المانع من التقيض وهو اللفظ  
 الظهور ومنه منه العرف والظهور والاشارة على ما قيدنا باللفظ الذي وقع التماثل في اوله لان اللفظ قد يكون

لفظ  
 وكان

فتا بر

اللفظ







على معنى وذكر في ميثاقه لفظ الحرف المعجم فانه انما يدل على كل واحد من الحروف المعجم كاللث والباء والتاء مثلا  
فانه لا يدل على شيء أصلا وقد قيل على هذا ان التمثيل به غير مطابق لاننا لا نسلم عدم دلالة كل واحد من الحروف المعجم على  
معنى فان الالف تدل على اللفظ والباء تدل على اللفظ والحاء تدل على اللفظ والظاء تدل على اللفظ والظاء تدل على اللفظ  
الثاني واجب باننا لا نعني بعدم دلالة الالف على شيء الا دلالة على تلك اللفظة وذلك اللفظ المعجم وفيه نظر فان  
في هذا الجواب اعتراضا باننا لا نعني بما لا يندفع الا بوجوه المذكور والخفى في الجواب ان يقال المراد بدلالة  
اللفظ على المعنى دلالة عليه باعتبار كون اللفظ موضوعا له والالف وغيره من الحروف لا يدل على اللفظ بل على  
كونه موضوعا لتلك اللفظة بل باعتبار كون تلك اللفظة موضوعا له وعلى هذا يكون مملوكة اذ الماهل هو اللفظ  
الذي لم يوضع لمعنى وان وضع له معنى من لفظ او رقم كلفظ الماهل في المثال الذي لا بد عليه ذلك لفظ الماهل  
فانه لفظ دال على لفظ كدبر لا يدل على شيء بل على التمثيل بحرف المعجم غير مطابق لهذا القسم وجه اخر وهو انه  
لفظ دال على لفظ مركب ومورد القسم اللفظ المفرد فخر الدليل انما مثل به لانه جعل حوردا القسم اللفظ  
مطلقا من غير تعيين افراد ولا تركيب في لفظ دال على مركب دال على معنى وهو لفظ المركب فانه دال  
على مثل زيد قائم وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ الاموال دال على معنى مثل قم وهو لفظ مركب دال على  
معنى دال على لفظ مركب مملو قال في الدليل في الحصول الاشبه انه غير موجود لان التركيب انما يصار  
اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة لا تركيب واللفظ طاب ثراه اهل هذا القسم لذلك وفيه نظر فانه  
لا يلزم من عدم وجوده من لا يتكلم الا لغرض الافادة عدم وجوده مطلقا ولا سلم لكن لا يلزم من عدم  
وجوده عدم وضع لفظ بان له فانه قد وضعت اللفظ للمعنى وما تعلق باللفظ لغرض افادة قد ذكر بعض الناس  
في مثاله هذا بان والحق ان يقال ان اردنا التركيب ما يدل جزؤه على جزء معناه لم يعقل مركب مملو  
وان اردنا ضم لفظ الى اخر جاز وقد وجد لفظ دال على مثل ذلك كساعات فانه لفظ واحد صادق على  
مثل قد نادى بغير لفظ وهو مركب لا يفيد اعلم ان اللفظ قد يكون مدلوله عدم اللفظ لا لسكون وقد يكون  
مدلوله لفظا مطلقا اعلم من كونه مملو لا يستعمل مفردا او مركبا كلفظ قولنا لفظ قال له سر السوء

**الفصل الرابع في الاشياء المشتقة الاشتقاق** اقطاع فرع من اصل تدور في بصر بعض حروف وتكون  
الاصول الاصول وهو بالزيادة والنقصان او بها ما في الحروف والوقا او اما ما لا يقسم تحت  
اقول لما كان اللفظ مأدودا يدل على الذات وتارة يدل على الصفة وذكر المصطلح طاب ثراه الاول والنوع

اول حروف الاشتقاق  
في الحروف من حروف  
والتي هي من حروف  
المشتقات

واصنافه وجب عليه ذكر الثاني وهو المشتق وهذا الفصل مشتق على ذلك وانما قدم الاول على الثاني لانه  
الذات على الصفة بالذات والاشتقاق مشتق على الصفة بالاشتقاق او انما قدم الاول على الثاني لانه  
الاول قال بعضهم الاشتقاق ان تجد في اللفظ تشابها في المعنى والتركيب فيكون اشتقاقا او انما قدم الاول على الثاني لانه  
بان الاشتقاق ليس عبارة عن وجود التشابه المذكور وبانه منصوص بالفعل الماضي والمستقبل كضرب  
يضرب فانما تجد بينهما تشابها والتركيب ليس كذلك من الاشتقاق وقال اخرون الاشتقاق اقتطاع فرع  
من اصل تدور في بصره اي تضارب ذلك الفرع حروف ذلك الاصل الاصول والمراد بالنقصان ان ينقل الكلمة  
المركبة من حروف معينة من صيغة الى اخرى على ما لا يدل على المعاني المختلفة بل على التصادف لجمع تعريف وهو  
محدد صرفت الشيء اذا جعلته في جهات مختلفة تشبيها لغيره في اللفظ في مهابتا وحروف الكمال المادة  
والصنيع المختلفة بحسب تصادفها كالصور المتعاقبة عليها وتسمى التصادف الى الافعال كسبب الاعراب الى  
الاسماء فكما ان الحركات الاعرابية تدل على المعاني المختلفة في اللفظ العرب فكذلك التصادف تدل على  
المعاني المختلفة في اللفظ كالكلمة كالضرب مثلا فان حروفه في ضرب يضرب وهو ضارب وضرب وضربت  
واضرب موجوده مع اختلاف المعاني باختلاف هذه الصيغة فان الاول يدل على الماضي والثاني على المستقبل  
والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والحق ان من سبب الضرب اليه في الزمان الماضي والسبب في  
طلب الضرب وانما قيد حروف ذلك الاصل بالاصول يخرج الحروف الزائدة فيه فانما يجب ان يقال قد تضارب  
وحروف الزيادة عشرة جمعها وهم بيت كون وليس المراد كما يكون زائدا دال بان في كل كلمة حرف زائد  
فهو منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب وعلى كل حال لا بد في الاشتقاق من اركان اربعة الاصل  
وهو المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ اخر موضوع لمعنى مناسب للمعنى الاول  
اللفظين في الحروف الاصلية الى الاصل وتغيير لحن الفرع اما بزيادة حروف او بامساك او نقصان حركه  
او حرف او بامساك او بالزيادة والنقصان معا فيهما او في احداهما ولا ذلك كان المشتق والمشتق منه  
واحد اما اختلف واقسام المشتق تحت عشرة وانما كان كذلك لان اقسام الزيادة وحدها ثلثة وهي  
زيادة حرف بزيادة حركه وكذا اقسام النقصان تغيير حركه واقسام اجتماع احوال الثلاثة  
احوال النقصان ثلثة فحرفه كون الى اصل من ضرب ثلثة في ثلثة تسعة فادخلت الى التغيير حركه ثلثة  
والثمة بسايقا وليس فيها الا تغيير واحد اما بالزيادة وحدها وهي الثلثة الاول او بالنقصان وحدها وهي الثلثة الثانية

من حروف

لا وجود

الزيادة



واما النقص الحاصل من ضرب السبعة الاول في الثانية فمركبات ذلك واحد منها تغيران تغيرا باده  
وتغير نقصان قال القس **الاسم** ازادته الحركة طلب من الطلب فان حركة البناء لا بد من خلاف حركة الاعراب  
الحاركة ب الحرف ففما كاذب من الكذب **زيادة** منها ما طالب من الطلب زيد الا ان حركة البناء  
الوضع نقصان الحركة فقط حذرا من حذر نقصت حركة البناء نقصان الحرف فقط خف من الحرف  
وتقصاها معا عند من العدة نقصت الياء التي عودت من الواو وحركت الدال ثم نقصان الحركة  
مع زيادتها كرم من الكرم نقصت الفحة وزيدت الضمة ثم نقصان الحركة مع زيادته الحرف عليم من علم  
نقصت حركة الهم وزيدت الياء نقصان الحركة مع زيادتها ضرب من الضرب نقصت حركة الصاد وزيدت  
الهمزة من حركة وكسرت الداء في نقصان الحرف مع زيادته ديان من الدائرة نقصت التاء وزدت يا  
ساكنة يا نقصان الحرف مع زيادته الحركة ثبت من الثبات نقصت الالف وزدت في التاليفات  
نقصان الحرف مع زيادتها خاف من الخوف نقصت الواو وزدت الالف وفيه الفاي نقصانها معا  
زيادتها معا حارم من الحريم زدت الالف من حركة وكسرت الهم ونقصت الياء وفيه الذي يد نقصانها مع  
زيادته الحركة عند من العدة نقصت الواو من حركة وزدت كسرة العين بق نقصانها مع زيادته الحرف كآل  
من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين حركة اللام الاولى او عظم في الثانية اقول لما اشار  
المطالع بان الالقسام الخمسة عشر الممكنة على سبيل الاجمال اراد الاشارة اليها على سبيل التفصيل  
وذكر امثلة زيادتها في ايضا حركاتها واما ما يذكره الاقسام البسيطة على الحركة كسبيل  
فاذا قدم وضعها توافق الوضع والطبع وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان لكون الزيادة وجودية  
والنقصان عدمية وقدم زيادته الحركة على زيادته الحرف لان الحركة كالجاء من الحرف فان الواو تبيد من اشباع  
الضمة والالف من اشباع الفتحمة والياء من اشباع الكسرة والجر مقدم على الكل بالذات وهذه هي امثلة الاقسام  
كلها ازيدة الحركة في المشتق على المشتق من الطلب فان المشتق وهو الفعل الماضي انما زاد على  
المشتق منه وهو المصدر سمي بالواو في حركة بناء واما ما عرفت حركة البناء دون حركة الاعراب لان حركة البناء  
لازمة للكلمة لا تارقها فصار كالجاء منها واما حركة الاعراب فانها عارضة مفارقة للكلمة زايدها عند زوال  
الفاعل فلم يكن معتد بها وقيل على هذا الاسم ان حركة الاعراب عارضة للكلمة مفارقة لها لان المراد ليس بالحركة  
التخصيصية الصحيحة كالرفع مثلا او النصب بل المراد الحركة النوعية اعني مطلق حركة الاعراب سواء كانت رفع او نصبا

وردت النافذة

او حركات لا تامة تلامس العرب الصحيحة فان انقصي لزوم وعدم الزوال حركة البناء اقتضي حركة الاعرابية المطلقة  
فان قلت الاعراب انما يلحق الاسم بعد تامة اصله استكون ولا ينافي هذا قول جمهور النحاة ان الاصل في الاسماء  
الاعراب لان نظرا نحو في الاسم انما هو من حيث عروضا التوكيد والاعراب اصل في الاسماء من حيث الحيثية بخلاف  
الاشتقاق فان نظره يتعلق بجوهر الكلمة المفردة من حيث الوضع الا فادى قلت الفعل الماضي بغير النظر  
الى الوضع اصله الوقف بدليل فهمه على ان الاصل في الافعال البناء والاصل في البناء السكون فكيف حركته اصلا ويمكن ان  
يجاب بان حركة الاعراب سواء كانت تخصيبية او نزعية فهي تعلق بالكلمة بسبب خارج عنها وهو العامل وكان التخصيب  
محتاجا الى عامل تحريك للنوعية من جهة العامل نوعي في عارضة للكلمة قطعا بخلاف حركة البناء فان الحرف في الكلمة لا يسبب  
خارج عنها فكانت لا تسبب فاشبهت الجرح من هذه الحيثية وهذا القدر كاف في اعتبار حركة البناء والاعراب حركة  
الاعراب واذا اردنا التمثيل بكلمة مشتقة زيد فيها عن مصدر فحركة صليبه فكلما ضربت من الضرب وقيل من القتل  
فان الواو في المثال الاول والثاني ساكنتان في المصدر ومحركتان في الفعل ب زيادته الحرف فقط كاذب من الكذب  
فان اسم الفاعل هو الكاذب انما يولد ازاد على مصدره المشتق منه وهو الكذب لا لان فاعله ج زيادته الحركة  
والحرف معطال بين الطلب الذي هو المصدر والاعراب حركة البناء ولم يعتبر حركة البناء قلنا في مثال هذا الاسم  
ضارب من الضرب زيد الالف كسرة والراء نقصان الحركة فقط مثل حذر من الحذر فان الواو في حذر الذي هو اسم  
الفاعل ساكنة وفي فعل الضارب الماضي محركة للبناء وهذا بناء على اعتبار حركة البناء على اشتقاق اسم الفاعل من الفعل  
الماضي ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا في مثال ضرب من ضرب نقصت حركة الراء فانما تحركة في الفعل المشتق وساكنة  
في المصدر المشتق وهذا على ان الواو في حذر حيث ذهبوا الى اشتقاق المصدر من الفعل بدليل توليد المصدر مثل  
قمت قيا ما هو المؤكدة او لان الاتصال من المؤكدة نقصان الحرف فقط خف من الحرف نقصت الواو فانما موجودة  
في المصدر المشتق منه مفقودة في فعل الامر المشتق ونقصان الحركة الحرف معا عند من العدة نقصت الياء التي هي  
عوض عن الواو اذا الاصل الوعد ونقصت ايم حركة الدال فانما مفقودة في العدة ساكنة في عدة الواو المذكورة انما  
هي في الخط في النطق عند الوقف وعند الدخول ثم نقصان الحركة مع زيادتها كرم من الكرم نقصت فحة الواو  
وزدت ضمها ج نقصان الحركة مع زيادته الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الهم البناء وزدت يا وهذا بناء على  
الاشتقاق من الفعل الماضي وعلى قول من لا يحل الفعل الماضي شامنا يقال يا مثاله عا د من العدة نقصت حركة  
الدال الاولى المدونة في الثانية وزدت الفاعل العير ط نقصان الحركة مع زيادته الحرف ضرب من الضرب نقصت حركة

تصير

وردت النافذة







لكان موجبا كون الاطلاق اللفظي على المستقبل حقيقة لتحقيق قبول التقسيم الى الحاضر والمستقبل والتاريخ انما بانها  
 مثله والملازمة ظاهرة وعلى الثاني ان معارضها باجماع عليه الخاتمة من ان اسم الفاعل يعني المستقبل جعل العمل كائنا  
 فيه ضارب عمدا غدا فلو كان ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة لكان مسميا كذا وهو باقيا اتفاقا وعلى الثالث ان الاشتبا  
 التي تمتنع اجتماع اجزائها في الوجود يمكن في صحة اطلاق اللفظ المشتق منها وجود جزء من اجزائها وعلى الرابع ان مع كون  
 صدق لفظ المؤمن على التام حقيقة واجب عن الاول ان الفرق فان الضارب من حصوله الضرب وفي المستقبل لم يحصل له  
 الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا قطعيا بخلاف لما في مجموعنا الجواب عن الثاني عن الثالث انه لا تأويل للفرق  
 بين ما لا يمتنع فالقول به خارق للاجماع وفيه نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولنا بعدم الفرق ولا مستلزما له خرق  
 الاجماع انما يكون في الثاني لا في الاول وعن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة قال في التمهيد وقولنا ليس بضارب الان لا  
 يدل على النفي الكلي المنع التام من الاطلاق كافر للمؤمن بعد لا يقتضي المنع من الضارب اقول لما ذكره الاديب على ما اختاره  
 لا يعارض به الا شاعرا مع الجواب عنه وذلك جرح الاول ان من انقضى منه الضرب مثلا يصدق انه ليس بضارب الان  
 ومع كون ذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب حقيقة اما الاول والاتفاق عليه واما الثاني فانه اذا صدق عليه انه ليس  
 بضارب الان صدق عليه انه ليس بضارب مطلقا لان ليس بضارب مطلقا جزء من قولنا ليس بضارب الان وصدق الكل  
 ملزوم لصدق كل جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان ضاربا  
 مينا فليس بضارب فلو صدقنا معالزم اجتماع التقيضين انه مع الجواب المنع من استلزام ليس بضارب الان لصدق ليس  
 بضارب مطلقا لان ضاربا الان اخص من ضارب مطلقا فيكون سلب ضارب الان اسم من سلبت ضارب مطلقا لان عدم  
 الاخص من عدم الاعم مطلقا واذا كان ليس بضارب الان اعم من ليس بضارب مطلقا لم يكن صدقه مستلزما لصدق ان  
 صدق العام لا يستلزم صدق الخاص لتحقيق مسمى ان ضاربا عبارة عن من له الضرب والضرب مذهب كلية لها جزئيات كثيرة  
 مختلفة بحسب اختلاف الاوقات من الماضي والحاضر والالات كالسيف والسوط والقابل اعني الضرب كونه وعموما فاذا قلنا  
 ليس بضارب الان كان ذلك نفي الجزئي عن تلك الجزئيات وهو الضرب الواقع الان واذا قلنا ليس بضارب مطلقا كان  
 ذلك نفي كلية لسائر الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلي لا بد عليه الى هذا اشار المصطفي رحمه الله وقولنا ليس بضارب  
 الان لا يدل على النفي الكلي فلو لم يكن في الدليل لصدق الكل مستلزما لصدق كل جزء من اجزائه قلنا هذا مستلزم في جانب الآثار ما  
 في جانب النفي فلا يلوفا فان قولنا الفرس ليس بجوان ناطق صادق وقولنا الفرس ليس بجوان مطلقا الذي هو موجوده ليس صادق  
 فان قلنا ليس بضارب الان فقتضيه اعم من كل قضية وفيه مستلزمة للعلامة العامة اعني ليس بضارب في الجملة مع ان اد

الجواب عنه

موضوعها لان المصلحة العامة اعم من كل قضية فعليه وصدق الخاص مستلزم لصدق العام بالضرورة قلنا لانها  
 وقتية بل هي مطلقة ايها والآن ليس في سلب مطلق الضرب بل للضرب السلب وهو الضرب المحض من المفيد بكونه واقعا  
 الآن ومعنى قولنا ليس بضارب الان ليس بضارب بغير موجود الان ولو كان المراد به كون الان وقتا لسلب مطلق الضرب  
 منعنا من صدقه وكيف لا ومدعا انه يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب على سبيل الحقيقة في الآن وبعد  
 ومن خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولو قلنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب مطلقا لكان لا مع تمنع  
 يصدق عليه انه ضارب او ما مطلقا ان المطلق لا ينفك عن انما يتناقض المصلحة الدائمة الثاني لو لم يتناظر بقا  
 المعنى المشتق منه في صدق المشتق لصدق على كل من كان كافرا واسلم من صحبه الرسول صرنا كافر والتالي بطا لاجماع  
 فالمقدم مثله والملازمة بينه بغيره الجواب ان المنع ههنا ليس من حيث الوضوح اللغوي بل هو سلب بالنظر  
 وانما منع منه الشرع تعظيما لشان الاسلام والكلام انما هو في صدق اللفظ المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع  
 قال في التمهيد ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الودائع لم يشتق لحياتها اسماء اقول في التمهيد  
 الثالث من السائر الرابع وان قيام المعنى بالذات لا يوجب ان يشتق لاسمه اسم ومذهبنا انما هو المستلزم خلافا  
 للاشاعر لانه ان قيام المعنى بالذات لكان موجبا للاشتقاق لما وجد به ونه التالي بطا فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة  
 لان العلة للوجوب تحيل على معلولها عند اما بيان بطلان التالي لان انواع الودائع كواجبه السكك والعبيد والكافور وغيرها  
 قايمة بحال المذكورة قطعيا مع انه لم يشتق لكلمة لحياتها اسماء اتفاقا وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام المعنى  
 بالذات ليس علة عامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة في الجملة من المعلوم ان ايجابه للاشتقاق مشروط بكون  
 ذلك المعنى العام بالذات فاللفظ موضوع بآثاره اذا اشتقاق لا يمكن من دون اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى  
 فانه احد اركان الاشتقاق وانواع الودائع وان كانت قايمة بالمعنى المذكورة الا انها خالية عن الشرط المذكور فانه لم  
 يوضع لشي من اللفظ بآثاره قال في التمهيد ومفهوم المشتق شي ما لا يشتق منه من غير دلالة على خصوصية شي اقول  
 هذه رابعة المتبذل المذكورة وان اللفظ المشتق كالابيض مثلا انما يدل على شي ما لا يبيضا وليس له دلالة على خصوصية  
 ذلك الشيء من كونه حيا او غير حيا بل انما يستلزم ذلك من اوضاع عن مفهوم اللفظ المشتق المطابق ولو دل على  
 شي من ذلك لكان بطريق الالتزام واللفظ ابيض لم يوضع الا لشيء ذي بياض اما خصوصية ذلك الشيء فلم يوضع لها اللفظ  
 ولا من اجزاء موضوع اللفظ فاستلزم دلالة المطابقة والتضمن والدليل على ما ذكرناه ان يقال لو كان مفهوم الابيض اخص  
 جسم فاصح ان يقال الابيض جسم والتالي بطا فالمقدم مثله اما الملازمة فلان قولنا لا ابيض جسم جاري مجرى قولنا الجسم البيا



استوفى عباده من نوال الانفاق  
 النفقة الاول كل واحد منها نفقة  
 على شئ واحد فبما واحد  
 شئ كل واحد  
 واحد لا ينفق الا على شئ واحد  
 واحد لا ينفق الا على شئ واحد  
 واحد لا ينفق الا على شئ واحد

۵۱۵

ملفوظات

ملوكه عليه ما لم يكن هذا الخلق كذا اقول الشاعر وجملة فهم سائلا فابن جودا سائلا  
 ووجعل ذلك اللفاظ مشتركة لا فادها وتعد معناها لم ينافي كون السبب الترادف واعلم انه قد شتم  
 بعض الالفاظ المتراودة عند قوم ويكنى استعماله في معناه دون مراد فوج بعرف الاصطلاح لا ظهورا  
 انعكس الى ان التسمية في قوم آخرين بان ذلك الضميمة عندنا في الحرف ط قصير المعروف في الاول موقوفا بالنعكس  
 وهذا هو التعريف حسب الاسم فانه عبارة عن تبدل لفظ بلفظ اخر او صرح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم  
 من المتكلمين الى ان هذا هو معنى التبدل لا معنى له الا بتبدل لفظ بلفظ اخر او صرح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم  
 يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال قال الترمذ ويمكن انفراده بخلاف التابع والمؤكد بعيد التقوية  
 لا اصل المعنى والتجديد على علل الشيء المعايير له ويمكن افاصل كل واحد من الترادف في مقام صاحبه لان التوكيد  
 من عوارض المعاني اقول فان مثلثان افرقيان عن من قبل احكام الترادف الا اني ذكر الالفاظ التي  
 متراودة وليس كذلك فيها التابع ومتبوعه لولهم شيطان ليطان وحسن سن قال قوم تمام متراود فان وابطال المعنى  
 طاب ثوبه ذلك بان المراد في صحيح افراده اي اطلاقه منفك عن ذكره اتم كذا في معناه ان الانسان لم يشر  
 والتابع ليس كذلك لانه لا يقال ليطان ولا يسى وكذا غيرهما من التتابع وانما يقال عقب ذكر متبوعه فلا يكون التابع مرادفا  
 ومنها الموكد والمؤكد فان قولنا انما متراود فان وابطال المعنى لان الموكد انما يفيد تقوية دلاله الموكد على معناه  
 لا اصل معناه والمؤكد بعيد اصل المعنى لا تقويته فاذا كان معناه باليسى احد المتراود فان معناه واحد فالموكد والمؤكد  
 غير متراود في احكام التاكيد لبعده الاحكام والمعاني الاصطلاح فقد شره في الدين بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من  
 لفظ اخر وفيه نظر فان هذا التعريف انما يصدق على الموكد لا على التاكيد فانه ليس لفظا بل معنى يدل على الموكد مع انه غير  
 جامع لان التاكيد قد لا يكون بلفظ موضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر كما لو كان بلفظ لا يكون بلفظ  
 التاكيد لا يدل على انه موضوع له فليكن بعض المعاني لا يقبل التقوية مع صحة تأكيد الفاظها الموضوعه لها والحق ان يقال  
 التاكيد تقوية دلاله اللفظ على معناه بلفظ مغاير له فان الموكد هو اللفظ المعيد لتقوية دلاله لفظ مغاير له مخصوصا  
 على معناه وهو قد يكون للمفرد كلفظ النفس والعري مثل رايت زيدا انتم او عينه او لثمن مثل كذا وكذا كذا في الجوانب كلها  
 والمراد ان كلنا في الجمع مثل كل اجمعون كقولهم فيسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون التاكيد بشكوى اللفظ اما المفرد كقوله  
 انما امرؤ كذا فيشتم بجوارحه او فيا كذا حرا بظ او اجملا كقوله عم و الله لا غرور في شيا والله لا غرور في شيا وجواز  
 التاكيد معلوم بالضرورة وفوقه استفاد من استنوا اللغات ومنها الخ و اسم الخ و لا يجوز ان الناطق والانسان ذهب

الغرف وورش



بعضهم الى انهما متضادان والحق خلافه لان الحد يبدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على علل الحدود اعني مقوماته  
 التي منها يتحقق حقيقة الاسم انما يبدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على عللها فان معناه غير متغير فلا يكون متضاداً  
 الحقيقة الثانية في محله اقامة كل من المتضادين في مقام صاحبه فمع جماعته الى جوارده ومنه فخر الدين وفصل اخرون فاجاب  
 اقامه المتضادين في مقام مرادف من لفظه ومنه فخر الدين فاجاب الى جوارده ومنه فخر الدين وفصل اخرون فاجاب  
 والاضافة وعينها انما يعرف بالذات للجماع وبوسط عرضها لظلالها لا لظلالها بل لظلالها فاذ صحت معنيها  
 معني اخر حال التغيير انما يلفظ لكل من مرادف جازان يعبر عنها بمرادفها قطعاً فانه جازان يقال رايته انساناً  
 يضرب اسداً جازان يقال رايته بشراً يضرب اسداً يضرب سباعاً ورايته بشراً يضرب اسداً المعري  
 في الكل من غير تفاوت اجمع الساجون مطلقاً فانه لا يفرق بين مرادف صاحب له من ان قال خذوا الكبر  
 والتالي بطلان المقدم مثله الملازمة ظاهر في اجواب المسئلة من الملازمة ان ارادوا التكبير لا افتتاح وذلك لان الشارح او  
 النطق بلفظ الصيغة بعينه تعيد اشعاراً فلا يخرج المكون عن العدم الا بما هو ان ارادوا الدلالة على مفهوم الله اكبر  
 ظاهراً بطلان التباين حقيقة ظاهرية واما القائلون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لما اخذ في حال التغيير باللفظ و مرادف  
 من لفظه من غير اشتراط معني جازان اقامة كل من المتضادين في مقام صاحبه لفظاً ولما كان اقامه مرادف من غير لفظه  
 مستلزماً لفتحه وهو مقتضى احد في البعدي الاخرى كان متروكاً وان كان المدلول احد والحق الجواب مطلقاً بالنظر  
 الى العقل الشارح معاً واما بالنظر الى اللفظ بالتفصيل هو الحق وذلك لانه اللفظ المرادف للفظ اخر من غير لفظه من اجل ان  
 الى تلك اللغة ولا يمتدح ما افاده اللفظ المستعمل في قول الله طاب ثراه ويكن افراده عابده الى  
 المرادف في الفصل السادس من الاشارة وفيه ما حدث الاول المشكوك هو اللفظ الموضوع  
 الحقيقة في زاد وضع اولاً من حيث ما كذا كذا في المتضادين بتعدد الحقيقة وخرج بالوضع الاول لها الى ركن  
 حيث كذا كذا في منه المتوازي المتناول في مختلفين لان حيث الاختلاف ووجوده دال على جوارده ولا مكان وقوله  
 من القليلين او من القليلة الواحدة ويكون القليلة الواحدة انما هي موجودة وان انتفت التفصيلية كما في سائر الاسماء  
 واحتمل التفاه بالاختلال بالفهم على تقديره ضيق لان مع القرينة لا اطلاق وان القليلة الاجالية موجودة اولاً  
 لما خرج من ذكر المتضادين في شرع في ذكر المشكوك واما اخرى عنه لان المعنى في المتضادين واحد وفي المشكوك كثر والواحد مقدم على  
 الكثير بالذات ويكون المتضاد في عنده نصاً في معناه كما عرفت والمشكوك محمل في معناه قطعاً والنص مقدم على الجمول  
 وقد عرفت المعطاب تراه بانه اللفظ الموضوع للحقيقة في زاد وضع اولاً من حيث كذا كذا في اللفظ جسد الحقيقة

مطلقاً

مؤ

بالوضع يخرج الماهل وقد لم يتبين يخرج ما لم يوضع الا الحقيقة واحدة سواء اختلف لفظا اخر في وضعه لتلك الحقيقة  
 وهو المرادف اولاً وهو المقتضى وقوله فازاد ليدخل اللفظ الموضوع لظايق كثر اللفظ العبر الموضوع للابوة الباهرة  
 وعين الشمس البنوان والذهب والياسوس وقوله وضع اولاً يخرج الى زفانه موضوع حقيقة لفظه وهو موضوع للاصبا  
 ومعناه المجازي لكن ليس ذلك فيها اولاً بل وضع للجمع المجازي ثانياً متروكاً على المعنى الحقيقة باعتبار العلاقة التي  
 بينهما وقوله من حيث ما كذا كذا اي جمعاً من متضادان يخرج به اللفظ المتوازي كلفظ الحيوان المتناول للسان  
 والفرس واما حقيقة من متضادان لكن تناوله لهما لا من حيث هما جمعيتان متضادتان بل من حيث اندراجها  
 تحت موضوعه اعني الحيوان وهذا الحد المذكور في الحصول الا ان فيه تغييراً شوا غير متغير للمعنى نعم في الحصول  
 قيد الحقيقة بالاختلاف واما اهل ذلك ظن ان ذلك مما استقطبه الناحيون لان في شوا التعريف ما يدل على  
 ذكره وفيه ذكر التعريف من حيث ما كذا كذا في شرحه من حيث ما كذا كذا في نفس الصبر اولاً وهو ضيق الحقيقة ووجوده  
 ثانياً وهذا ما يمكن اشتاده الى الناحيين وفي هذا التعريف نظر اما اولاً فانه لا ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان  
 وضعه للحقيقة في زاد واما ما هو على سبيل العدل اذ الموضوع لحقيقة او ازيد على سبيل الجمع لا يكون مشتركاً واما  
 ثانياً فلان الحقيقة انما تصدق على الشيء الموجود والاشراك قد تحقق بين شيئين احدهما وجودي والاخر عدمي كالشر المشترك  
 بين الحيض والطمهر الذي هو عدمه وقوله من حيث كذا كذا يخرج به المتوازي في نظره ان المشكوك في اللفظ يخرج بقوله الموضوع  
 الحقيقة لان المتوازي لم يوضع الا حقيقة واحدة وان كانت افراد تلك الحقيقة متباعدة مختلفة او غير مختلفة وصدق على  
 تلك الافراد الحقيقة او المتباعدة انما هو باعتبار وجود موضوع اللفظ اعني المعنى الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد  
 فيما الاثام موضوعات اللفظ وقوله يخرج المتضادين بتعدد الحقيقة فيه نظر اذ قد يتعدد معاني المتضادين كمرادف اللفظ  
 المشترك او عرفت هذا فنقول ان كل من الناس في وجود اللفظ المشترك فقال قوم انه واجب واخرون انه متحقق للحقوق  
 على انه ممكن وهو المختار لانه واقع فيكون جابراً اما الاول فلان اللفظ الموضوع بحسب اللغة العربية للخص الطهر  
 على البديل بدليل ان السامع اذا سمع لم يتبادر دماغه الى فهم احدهما ولا الى معنى مشترك بينهما بل سعى الذين متوذكراً  
 الى ان يحصل قرينة تدل على تعبير احدهما وذلك الاشراك اذ لو كان متواظلاً لبادر فهمنا للمشكوك معها ولو كان  
 حقيقة وحياً لبادر فهم المعنى الحقيقي دون المجازي عند التردد عن القرينة ولو كان متفقاً لعن احدهما الى الآخر لفهمنا المنقول  
 اليه دون المنقول منه فلم يبق الا ان يكون مشتركاً بينهما وهو المدعى في كلامه في لفظه عس في النسبة الى القيل والادب  
 الجون بالنسبة الى البياض والسواد واما الثاني فلما اعلم ان هذا الدليل يقي امتناع المشكوك لا وجوده ولا نعلم بالقرينة مكان

وهو قوله في التناول المتناول المتناول  
 في قوله في التناول المتناول المتناول  
 في قوله في التناول المتناول المتناول



ان تضع قبله لفظا ليعي ثم تضع قبلة اخرى ذلك اللفظ بعينه ليعي اخر ويشترط الوضوح في ذلك معنى المشترك ونعلم ان  
امكان وضع اللفظ من القبلة الواحدة للمعنيين على تسهيل البدل ويكون الغرض من وضعه يمكن التكلم من التعبير عن كل  
واحد من المعنيين مجالا عند جريد من الغريزة ومفصلا عند افتراءه باولا لا يمكن من اتفاق القايمة التفصيلية عند اطلاقه في  
قريته معية للرداد امتناع وضعه فان استمالا جناسا موهوما فافهم عدم دلالة اللفظ على شي من الانواع التي تحتمل  
مفصلا واجه المانع من وضعه بان الغرض من وضع اللفظ انما هو الاتهام وعلى تقدير جعل اللفظ مشتركاً بين معنيين او اكثر  
يغوت ذلك الغرض ضرورة تودد السامع بين معاني ذلك اللفظ وعدم حملها على اوجهها والازم التوجه في خروج ولاه  
امان يذكر مقترنا بغيره زائدة عليه فيعطي الى التطويل بغير فائدة او لا بغيره زائدة فلا يفهم منه شيئا اصلا فيكون اطلاقه  
عشاً اذ الغرض من اطلاق اللفظ فهم معناه والجواب عن الدلالة التي من قوا الغرض فانه اعم من ان يكون افعال السامع  
معنى اللفظ على وجه التفصيل او على وجه الاجمال اذ كل منهما قد يكون غرضاً مطلقاً باللفظ وتودد السامع بين المعاني المذكورة  
انما يمنع من الافهام التفصيلية الاجمال فلا يكون مقولاً لفظ الغرض وعن الثاني المنع من التزام ذكر الغرض في التطويل  
بغير فائدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذلك ان تكون الغرض مفهومه عند من يطلب التكلم افهامه بالخطاب مجمل وغير  
من سامعية الذين لا يوثقوا فافهم غرضه وايضا السعي في تفصيل الغرض لمعرفة المطلق من الخطاب الشرطي فيه فائدة ومقتضيل  
الثواب من غير ان يمتنع من عدم فهم شي اصلا من اللفظ المشترك حاله من الغرضية بحيث يكون اطلاقه عشياً فان السامع  
يفهم ان المراد بذلك اللفظ احد معانيه وان لم يفهم المعنى المراد منها تفصيلاً وهذا يمكن في استثناء العجب على ان ذلك مقصود للتحقق  
في بعض الاحوال كان الاتهام التفصيلي مقصوداً في بعضها وعنها معانيها ذكره على عدم منعه وضع المشترك فاما يمنع  
من وضعه من واحد لا يمنع من وضعه من قبيلتين استثناء احد المعنيين الذي لا يدل على استثناء مطلقاً قال **المراد**  
**الحديث الثاني** في اقسامه مفهوم ما اللفظ قد يتبينان كالحديث الظاهر والسود والبياض وقد يتوافقان اما بان يكون  
احدهما جزءاً من الآخر كما يمكن المشترك بين العام والخاص او يكون احدهما صفة للآخر كما لا سود والاسود المستعمل في اطلاق  
الاسود على هذا الشخص وعلى الثاني لا يكون ان قصد اللون وبلا مشترك ان قصد اللون اقول **يرد** الاشارة  
الى اقسام اللفظ المشترك باعتبار احوال مفهوماته اعني معانيه الموضوع لكل واحد منها وانما قال مفهوم ما اللفظ ولم  
يقول مفهومات اللفظ لان المفهومين جزءا من الوجود في المشترك وما زاد عليه ما هو ضروري واعلم ان مفهوم اللفظ المشترك  
قد يتبينان بان لا يصدق احدهما على شي مما يصدق عليه الآخر كالحديث الظاهر الذي مما مفهوم ما اللفظ المتقابلان  
بالعدم والمملكة والسود والبياض الذين مما مفهوم ما اللون المتقابلان بالتقارر وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما

ان

جزءاً من الآخر كما يمكن العام اعني رفع الضرورة عن احد الطرفين الذين هما الوجود والعدم بحسب الذات والامكان  
الخاص وهو من الضرورة عن الطرفين متساويين الذين هما مفهوم اللفظ والامكان المطلق فان الاول يتوزع  
الثاني ضرورة كون رفع احد الطرفين وتبين جزاء من رفعها معاً ثم ان صدق لفظ الامكان على الامكان الخاص لا يشترط  
ايضا اجتماع مفهوم الامكان فيه وما رفع احد الطرفين وتبين جزاء من رفعها معاً وان يكون احدهما صفة للآخر للفظ  
الاسود بالنسبة الى شخص في سودا يسود فان ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار اللقب وعلى صفة وهو سودا  
ذا سودا ثم ان اطلاق لفظ الاسود على هذا الشخص المفروض اعني ذا السودا المسمين بالاسود وعلى الثاني لا يمكن  
ان قصد اللون اعني كونه ذا سودا كونه هذا المعنى متحققاً فيه في الثاني من غير تفاوت وان كان السودا مقولاً  
على سودا ذلك الشخص سودا بالتحليل وان قصد اللقب اعني كونه اسماً موهوماً علماً عليه كان صدقاً على وعلى  
الثاني لا يشترط التفريق لمعنيين مفهومهما بالذات قال **المراد** ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم  
اشي وجوده لان القايمة مشتركة في الوضع حيث اذا اطلق استفيد منه معنى الامكان عشياً ومثل هذا لا يتحقق  
لهذا المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد وهو ممنوع لجواز وقوعه من وضع  
اقول **المراد** ان ما ذهب اليه في الحصول من ان لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركاً بين عدم الشيء وجوده  
قال لان اللفظ الموضوع لا بد وان يكون حاله حتى اطلق افاد شي والامكان ذلك الوضع عشياً واللفظ المشترك بين النفي  
والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك اللفظ الموضوع لكل واحد منهما وبعد والجواب  
ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل هذا اللفظ فاما يدل على امتناع صدوره من وضع واحد ولا يدل على امتناع  
صدوره من وضعين ما يقع احدهما الوجود معنى والآخر عدم ذلك المعنى من غير شعور احدهما بوضع الآخر وهذا  
هو السبب الغالب لوجود اللفظ المشترك على ما منع من عدم صدوره من وضع واحد وعدم افادته عند اطلاقه  
بغير التردد العلوم لكل احد ممنوع فان قولنا نخدي بالقرع يفيد السامع امره ان يكون حاصل قبل اطلاق هذا اللفظ مع انه  
مشترك بين المعنيين والظهور الذي هو عدمه وكذا اذا فرضنا وضع الواضع لفظ الالف لوجود الباء وعدمه ثم قال فابل علمت  
الالف افاد هذا الاطلاق انه متحقق لاحد الطرفين اعني وجود الباء وعدمه ولم يكن هذا المعنى حاصل قبل الاطلاق ثم  
تدبر اطلاق مثل هذا اللفظ عن القايمة في بعض الصور كما اذا قيل هذه الزه ذات قرع لكن عدم افادته في بعض الصور  
لا يدل على عدم افادته مطلقاً والعجب انما يلزم من الثاني ما ليس له وجه الثالث اعلم ان يجوز استعمال اللفظ  
المشترك في معانيه الاعلى تسهيل الحجاز لانه ان كان موهوماً للجموع كما هو موهوم للفراد فان اردت الجموع خاصة فهو استعماله



في البعض وان اراد المجموع والاحاد لزوم التناقض لان ارادة الاحاد يقتضي الاكتفاء بكل فرد و ارادة المجموع تقتضي عدم  
الاكتفاء الابه وان لم يكن موقفا على كان استعماله فيه مجازا ولا يصار اليه الا بقرينة وذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد  
الجبار والسافعي الى جواز حمل اللفظ عليه عند الجرد لكونه ان الله ملائكة يعقلون الم توان الله سبحانه من في السموات  
ولان جملة على البعض محكم لعدم حمل على شئ اخرج له عن الافاده والجواب ان الجوزوف في الاول السجود المراد به  
الخشوع والقابل موجوده وهي دلالة اللفظ على احوالها لا بقرينة اقول اختلف الأصوليون في استعمال  
اللفظ المشترك في جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها فجزءه القاضيان اعني ابوبكر وعبد الجبار والسافعي والشيخ الرضوي  
وابو علي الحساي واديب بعضهما ولاي حمل عليها عند الجرد عن القرينة الدالة على قصد احدها والقائه الباقي  
وجعل المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ العام بالنسبة الى جزئياته ومنعه ابو حاشم وابو عبد الله والبخاري  
اعبري وفيه من الرازي وهو اختيار الحق طاب ثراه واحتج عليه بما ذكره في الدين في الحصول وتبرير ان يقال  
اللفظ المشترك بين تلك المعاني اما ان لا يكون موقفا على جميعها كما هو مذهب كل واحد منها او يكون على كل  
التفصيلين فيتمتع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول فقط لان استعمال اللفظ المشترك  
في المجموع لا يكون استعمالا في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا ولا يصار اليه الا عند وجود قرينة تمنع من جملة  
على حقيقة واما على التقدير الثاني فاما ان يراد به ذلك المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افرادة فان  
كان الاول كان استعمال اللفظ في بعض معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزوم التناقض لان  
ارادة المجموع تقتضي عدم الاكتفاء الابه لا بقرينة افراده و ارادة الافراد تقتضي الاكتفاء بقرينة افراده وذكر  
عين التناقض وفيه نظر فان الكلام في استعمال اللفظ في هذه المعاني حجة وفي ذلك المعنى عينه لاني المجموع من حيث  
مجموعه والفرق بينهما فان التكم في الاول يتجه كل واحد واحد قصد الاول وفي الثاني لا يتجه بالذات ولا يقصد  
الاول المجموع من حيث هو مجموع وقصد كل واحد لا بالقصد الاول والذات بل بالقصد الثاني والعرض واهم في الاول  
يكون اللفظ دالا على كل واحد واحد من تلك المعاني لطلبه وفي الثاني يكون دالا على كل واحد واحد من تلك المعاني  
بالتصنيف و لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا في بعض معانيه بل في كلها شأنها كذا لان  
لزوم التناقض على ذلك التقدير قوله لارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بقرينة افراده قلنا لا لاننا لم نعلم ذلك  
ان لو لم يكن باقي الافراد مراد اية والمجموع مراد اياها على ذلك التقدير فلا يقتضي الاكتفاء بالجميع ولان ارادة  
المجموع مستلزمية لارادة كل فرد فكيف يكون ارادة كل فرد مناقضة لارادة المجموع اجمع الاولون بوجه الاول

كس

قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي من العلوم ان الصلوة من الدعاء لرحمة من الملائكة لا تستغفروا بها  
مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا والاصل في الحقيقة الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تعالى ان الله  
الله سبحانه من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجباه والنبوء والدواب والبهائم والناس وكثير حق عليه العذاب  
والسجود يستعمل تارة بمعنى الخشوع والاقتداء وتارة بمعنى وضع الجبهة على الارض والضياف مواد ان من لفظ السجود معناها  
ارادة الخشوع والاقتداء فقط لانه العقول من سجود الدواب واما ارادة وضع الجبهة على الارض فلانه خص السجود بكثير من  
الناس والخشوع عام في الجميع فالخصيص بعض الناس معانيه لا تشمل على الجميع فظهر ان استعمال لفظ السجود المشترك بين  
المعنيين فاما على سبيل الحقيقة لانه لا معنى في استعماله لاولها الثالث لولم يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه  
عند الجرد عن القرينة الدالة على ارادة احدها والقائه الباقي لزوم احد الامرين وهو اما الحكم والتزجيم غير موزع واما تعطيل  
اللفظ واخر اجز عن الافادة والتالي تشبيهه بآفاقا فكذلك المقدم لما لا ضرورة لانه اذا لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان  
يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة حمله عليه ون غيره فيلزم الاول واما ان لا يحمل على شئ منها املا فيلزم الثاني  
واعلم ان الوجه الاول لا يبرر دلا على استعمال اللفظ في جميع معانيه وهو اعم من كون ذلك الاستعمال واجبا او جائزا واما هذا  
الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها عند الجرد عن القرينة الدالة على استعمال اللفظ  
الصلوة في المعنيين معا اعني صلوة الله و صلوة ملائكة بل المراد بلفظ الصلوة ملائكة صلوة الملائكة حسب والضمير في قوله يصلون  
راضح اليهم دون تعجبهم في الاول محذوف تقديره ان الله يعقل وملائكته يعقلون شأنها كذا لان هذا الاستعمال حقيقة  
فان الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فها هو اعم من كل منهما والعام لا يدل على خاص وعن الثاني النعم من ارادة  
السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض الابه المذكورة بل المراد بالسجود بمعنى الخشوع وهو مشترك بين جميع من نسب السجود اليه  
وتخصيص كثير من الناس بالذات لا يدل على تخصيصهم بالحكم وعن الثالث النعم من لزوم الحكم والتزجيم من غير موزع او  
تعطيل اللفظ لولم يحمل اللفظ على جميع معانيه كجواز حمل على احد تلك المعاني لا بعينه وليس ذلك محال لان اللفظ دالا عليه لكونه لازما  
لكل معنى من معانيه ولا تزجيم من غير موزع لان لهذا المعنى اعني احد تلك المعاني لا بعينه رجا على غيره لكونه متيقنا لارادة  
دون غيره من المعاني فان احتمال ارادة وعد ما تحقق قال قدس سره في التحيات الواجب في انه على خلاف الاصل المراد بالذات لان  
من وضع الالفاظ فاما اعلام السامع ما في ضمير التكلم وقد سبقه مواد اخر مواد بالعرض وانما تحصل القاية الدالة عند  
الحق والوضع فانه على تقدير تعدده يكون تشبه المعاني الى اللفظ واحدة فلا تخص احد بها بافهم معنى العاية لان  
الاشترار وعدم توتساويا لما حصل سبق ما ادعى الوضع فيه دون غيره فكان لا حصل التهم عند التي طرأ

لعمري ان الله وملائكته يصلون على النبي من العلوم ان الصلوة من الدعاء لرحمة من الملائكة لا تستغفروا بها  
مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا والاصل في الحقيقة الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تعالى ان الله  
الله سبحانه من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجباه والنبوء والدواب والبهائم والناس وكثير حق عليه العذاب  
والسجود يستعمل تارة بمعنى الخشوع والاقتداء وتارة بمعنى وضع الجبهة على الارض والضياف مواد ان من لفظ السجود معناها  
ارادة الخشوع والاقتداء فقط لانه العقول من سجود الدواب واما ارادة وضع الجبهة على الارض فلانه خص السجود بكثير من  
الناس والخشوع عام في الجميع فالخصيص بعض الناس معانيه لا تشمل على الجميع فظهر ان استعمال لفظ السجود المشترك بين  
المعنيين فاما على سبيل الحقيقة لانه لا معنى في استعماله لاولها الثالث لولم يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه  
عند الجرد عن القرينة الدالة على ارادة احدها والقائه الباقي لزوم احد الامرين وهو اما الحكم والتزجيم غير موزع واما تعطيل  
اللفظ واخر اجز عن الافادة والتالي تشبيهه بآفاقا فكذلك المقدم لما لا ضرورة لانه اذا لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان  
يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة حمله عليه ون غيره فيلزم الاول واما ان لا يحمل على شئ منها املا فيلزم الثاني  
واعلم ان الوجه الاول لا يبرر دلا على استعمال اللفظ في جميع معانيه وهو اعم من كون ذلك الاستعمال واجبا او جائزا واما هذا  
الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها عند الجرد عن القرينة الدالة على استعمال اللفظ  
الصلوة في المعنيين معا اعني صلوة الله و صلوة ملائكة بل المراد بلفظ الصلوة ملائكة صلوة الملائكة حسب والضمير في قوله يصلون  
راضح اليهم دون تعجبهم في الاول محذوف تقديره ان الله يعقل وملائكته يعقلون شأنها كذا لان هذا الاستعمال حقيقة  
فان الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فها هو اعم من كل منهما والعام لا يدل على خاص وعن الثاني النعم من ارادة  
السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض الابه المذكورة بل المراد بالسجود بمعنى الخشوع وهو مشترك بين جميع من نسب السجود اليه  
وتخصيص كثير من الناس بالذات لا يدل على تخصيصهم بالحكم وعن الثالث النعم من لزوم الحكم والتزجيم من غير موزع او  
تعطيل اللفظ لولم يحمل اللفظ على جميع معانيه كجواز حمل على احد تلك المعاني لا بعينه وليس ذلك محال لان اللفظ دالا عليه لكونه لازما  
لكل معنى من معانيه ولا تزجيم من غير موزع لان لهذا المعنى اعني احد تلك المعاني لا بعينه رجا على غيره لكونه متيقنا لارادة  
دون غيره من المعاني فان احتمال ارادة وعد ما تحقق قال قدس سره في التحيات الواجب في انه على خلاف الاصل المراد بالذات لان  
من وضع الالفاظ فاما اعلام السامع ما في ضمير التكلم وقد سبقه مواد اخر مواد بالعرض وانما تحصل القاية الدالة عند  
الحق والوضع فانه على تقدير تعدده يكون تشبه المعاني الى اللفظ واحدة فلا تخص احد بها بافهم معنى العاية لان  
الاشترار وعدم توتساويا لما حصل سبق ما ادعى الوضع فيه دون غيره فكان لا حصل التهم عند التي طرأ

لعمري ان الله وملائكته يصلون على النبي من العلوم ان الصلوة من الدعاء لرحمة من الملائكة لا تستغفروا بها  
مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا والاصل في الحقيقة الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تعالى ان الله  
الله سبحانه من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجباه والنبوء والدواب والبهائم والناس وكثير حق عليه العذاب  
والسجود يستعمل تارة بمعنى الخشوع والاقتداء وتارة بمعنى وضع الجبهة على الارض والضياف مواد ان من لفظ السجود معناها  
ارادة الخشوع والاقتداء فقط لانه العقول من سجود الدواب واما ارادة وضع الجبهة على الارض فلانه خص السجود بكثير من  
الناس والخشوع عام في الجميع فالخصيص بعض الناس معانيه لا تشمل على الجميع فظهر ان استعمال لفظ السجود المشترك بين  
المعنيين فاما على سبيل الحقيقة لانه لا معنى في استعماله لاولها الثالث لولم يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه  
عند الجرد عن القرينة الدالة على ارادة احدها والقائه الباقي لزوم احد الامرين وهو اما الحكم والتزجيم غير موزع واما تعطيل  
اللفظ واخر اجز عن الافادة والتالي تشبيهه بآفاقا فكذلك المقدم لما لا ضرورة لانه اذا لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان  
يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة حمله عليه ون غيره فيلزم الاول واما ان لا يحمل على شئ منها املا فيلزم الثاني  
واعلم ان الوجه الاول لا يبرر دلا على استعمال اللفظ في جميع معانيه وهو اعم من كون ذلك الاستعمال واجبا او جائزا واما هذا  
الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها عند الجرد عن القرينة الدالة على استعمال اللفظ  
الصلوة في المعنيين معا اعني صلوة الله و صلوة ملائكة بل المراد بلفظ الصلوة ملائكة صلوة الملائكة حسب والضمير في قوله يصلون  
راضح اليهم دون تعجبهم في الاول محذوف تقديره ان الله يعقل وملائكته يعقلون شأنها كذا لان هذا الاستعمال حقيقة  
فان الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فها هو اعم من كل منهما والعام لا يدل على خاص وعن الثاني النعم من ارادة  
السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض الابه المذكورة بل المراد بالسجود بمعنى الخشوع وهو مشترك بين جميع من نسب السجود اليه  
وتخصيص كثير من الناس بالذات لا يدل على تخصيصهم بالحكم وعن الثالث النعم من لزوم الحكم والتزجيم من غير موزع او  
تعطيل اللفظ لولم يحمل اللفظ على جميع معانيه كجواز حمل على احد تلك المعاني لا بعينه وليس ذلك محال لان اللفظ دالا عليه لكونه لازما  
لكل معنى من معانيه ولا تزجيم من غير موزع لان لهذا المعنى اعني احد تلك المعاني لا بعينه رجا على غيره لكونه متيقنا لارادة  
دون غيره من المعاني فان احتمال ارادة وعد ما تحقق قال قدس سره في التحيات الواجب في انه على خلاف الاصل المراد بالذات لان  
من وضع الالفاظ فاما اعلام السامع ما في ضمير التكلم وقد سبقه مواد اخر مواد بالعرض وانما تحصل القاية الدالة عند  
الحق والوضع فانه على تقدير تعدده يكون تشبه المعاني الى اللفظ واحدة فلا تخص احد بها بافهم معنى العاية لان  
الاشترار وعدم توتساويا لما حصل سبق ما ادعى الوضع فيه دون غيره فكان لا حصل التهم عند التي طرأ



الا اشتراك على خلاف الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اذا دبر من كونه مشتركاً وبين كون غير مشترك كان الثاني اغلب  
على الطرف الاول اشتراك المطالب ثوابه على ذلك من اجزاء من الاول ان المراد بان ذلك ان الحقيقة باللفظ الاول من وضع اللفظ  
للمعاني انما هو ممكن التكلم من افهام السامع ما في غيره منها باطلاق لفظه ومتى كان كذلك كان الافراد ارجح من الاشتراك  
اما الاول فلهذا اما الثاني فلان الاشتراك منقوض للعرض من الوضع اذ على ما يكون اللفظ مشتركاً كبر معان متعده  
لا يمكن التكلم من افهام السامع مقصوده منها باطلاق ذلك اللفظ لان نسبة الى تلك المعاني احدى معاني ان نسبة  
اليكلى احدى منها كنسبة الى غيره منها وحيث يتضح ان فهم السامع منها واحد بعينه دون غيره لا يتحقق الترتيب من غير  
موقع والا فلو ان غير مقنوت للعرض من الوضع وهو لا يمكن ان يكون الاشتراك مساوياً بالاحد من المعاني  
شبه ما ادعى وضع اللفظ من المعاني الى الافهام دون غيره منها عند اطلاقه والثاني بما لا حاصله الفهم حلال  
التخاطب من دون الاشتراك والتفريق من اللفظ وهو معلوم بالظلال بان وجد ان المقدم مثله بيان  
الشرطية ان السامع لذلك اللفظ يتبين من فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ والمعنى الاخر المحتمل ويتضح سبق احدهما  
الى الفهم الا انهم يوجبون اشتراك المعاني على الاخر وانما نظر اما الاول فلما بينا من ان العرض من الوضع قد يكون افهام  
الشيء على سبيل الاجمال كما قد يكون على سبيل التفصيل والمشتراك غير مقنوت للاول ولا المطلق الغرض الشامل للقبين  
جميعاً بل ان كان مقنوتاً فلفظ الثاني في موافاق التخصيص لا مطلقاً بل عند الضرورة عن القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب  
كونه مقنوتاً لعدم والا كانت حروف المعاني باجماع كعدم افا ذلك بدون انضمام غيرهما من الالفاظ اليها واما الثاني  
فالمعنى من صدق الشرطية الترتيبية بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ عند اطلاقه وبين غيره انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك  
لا عند اعتقاد مساوي وجود الاشتراك وعدمه ولا يلزم من سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ الى الفهم دون ما تحتمل  
وضع له ترجيح احد المتساويين على الاخر والمساوات ليست ثابتة بينهما كيقين وضع اللفظ لاحدهما معلوم والآخر مشترك فيهما  
فهم المساواة ثابتة بين وضع اللفظ لذلك المعنى المحتمل وبين عدم وضعه والمحقق في هذا ان سبق المعنى من فلفظ توقف  
على عدم اعتقاد السامع اشتراكه لا على اعتقاده عدم اشتراكه وحيث يكون ذلك السبق لا على عدم اعتقاد الاشتراك لا  
على اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو مدعى كسبب سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ الى الفهم دون غيره مما يحتمل وضع  
ذلك اللفظ له وحيث ان ادعاء من اللفظ على اراده ذلك المعنى لا يثبت على تقدير عدم الاشتراك ومحملة على تقدير ثبوته  
وارادة ذلك الغير متعدي على التقدير الاول ومحملة على التقدير الثاني خاصة الاول ان يقال في ثبات مرجح الاشتراك  
بالنسبة الى الافراد ان متوقف على وضع المعنى سواء كان الواضح واحداً او متعدداً والافراد متوقف على وضع واحد وثبوت ما

يقال ان وضع اللفظ مشترك  
فيما لا يفرق بين المعاني  
وضع اللفظ مشترك في المعاني  
الكلية معلوم ان ذلك لا يحصل  
لما لا يفرق بين المعاني  
لا يحسن ان اعتقاد تساوي وجود الاشتراك  
وعده من جملة العلم بالظن بما لا بد من اللفظ  
وبعد المحذور

يتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى المتوقف الاعلى هما بالضرورة واعلم ان المعاني قول المفسر طائفة وقد تبعه امور اخرى عابدة  
الى الوضع وكذلك الامور الناجمة للوضع المقصوده بالعرض من دلالة اللفظ الموضوع لعين على احدى المعاني وبما السامع بدلالة التقنين  
ودلالة على لوازم القرينة والبعية وبما السامع بدلالة التزام وما يتوقف على ذلك من البلاغة والعفاهة وحسن الكلام ونحوه  
فان الواضع لم يقصد بوضع اللفظ للمعنى الا فاهم ذلك المعنى عند اطلاق ذلك اللفظ واما فهم اجزائه ولو ارجع القرينة والبعية فليس  
مقصود الواضع به لتقدير الاول بل بعينه الاول وهو فهم المعنى الموضوع له اللفظ ويمكن ان يكون قصد المفسر طائفة بهذا  
الكلام من الجواب عن سؤال يمكن ابراده على ما ذكره وهو ان يقال لا ان الغاية الذاتية انما تحصل عند اتحاد الموضوع فان اللفظ  
المشتراك فاهم منه عند اطلاقه احد معانيه في الجملة وان لم يفهم مفصلاً وهذا القدر كاف في حصول الغرض من الوضع كما في سماء  
الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه في الجملة دلالة التواهيبة ليست مقصوده باللفظ الاول بل بعد الوضع  
اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معانيه في الجملة بل لما كان ذلك لازماً لكل واحد من معانيه صار اللفظ والاعلى بالالتزام فلم  
يكن الغرض المقصود من وضعه بالتقدير الاول حاصل بل فايته لا كذلك اسم الجنس فان لفظ اطلاق السواد مثلاً يفهم منه مطلق  
السواد وهو موضوع لم يقم بالتقدير الاول فكان الغرض من وضعه حاصل ومن جملة ما ينتج الوضع وليس مقصود بالذات بل الغرض  
كون اللفظ مشتركاً يحمل الدلالة على معناه اذ كان صادراً عن واضع واحد **والسواد** الى معنى واحد في القرآن وبديل  
عليه ان القراء وضع للظهور والحيث محالاً باعتبار اشتراك معنيين لا قبل ادراج المعاني بان يفرده عن القرينة يتحقق الغرض  
وحيث لا يستلزم التطويل من غير فائدة والجواب السابع من القديسين فان الغرض من جعل القرينة اوبدها اذا كان المقصد  
البيان الاجمالي والغاية مع القرينة توسع العبارة وتقابل ان يقول بقرينة اذ على اشتراك وضعه لقرينة مشتركة ولا حدها بقرينة  
في الاخره خفي كثره الاستعمال **قوله** اختلف القائلون بوضع اللفظ المشترك في اللغة في اذ مل وقع في القرآن العربي ام لا قد ذهب  
المحققون الى وقوعه وهو اختيار المطالب ثوابه وانكره الباقر اجماع الاولون بقوله تع والطلاقات يتوهم بانهم من ثلثة قروء القرو  
لفظ موضوع للحيث والظهور على سبيل الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تع والليل ادع حسن وهو لفظ موضوع لا قبل البيل وادباره  
حيثما نفع الجواب في محله وغيره من اهل اللغة وقوله تع في امثال ذلك اجماع المأخوذ بان اللفظ المشترك امان يذكر بقرينة من القرينة  
المعينة للمراد فيلزم لغرض من اطلاق اللفظ وهو افهام معناه لا اشتراك المعاني المعين لفظ موضوع له ولا يفر على البديل من  
غير امر مفصل او مما معناه فيلزم التطويل بغير فائدة وهو غير جاز على اللغة والجواب السابع من القديسين اني كون اللفظ من القرينة  
بناقص الغرض وكون مجامعته مستلزماً للتطويل بغير فائدة ما لا اول قلائم ان اللفظ من القرينة يتحقق الغرض المقصود من اللفظ  
لما اكون المقصود منه البيان الاجمالي وهو افهام احد معاني المشترك من غير تغيير كما في سماء الاجناس وهو حاصل على تقدير

اما لو كان صادراً عن  
واضع واحد فقد يكون  
اجماداً لا مقصوداً بالذات



التي قد يكون حقيقة ومجازا ما بالنسبة اليه من المعنى او المعنى الذي هو المقدر اليه فلو لم تعتبر الحقيقة لم يتبين الحقيقة  
عن المجاز واما المجاز فقد حلت بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبتة لما وضع له وينبغي ان يزداد فيه  
ما به يصير هكذا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت بها المجاز لاجل مناسبتة لما وضع له في  
حيث هو كذلك وقد عرفت فائدة هذه الاية في تعريف الحقيقة وهذا ان التعريفان شاملا للحقيقة والمجازين  
والوقوفين الشرعيين وقد ظهر منهما ان اللفظ الواحد قد يحمل على كونه حقيقة ومجازا مع كونه موضوعا للمعنى بان الاستعمال  
في ذلك المعنى والى غيره اذا عرفت ان اللفظ لا يملك كل واحد من لفظي الحقيقة والمجاز على معناه المذكور انما هو على  
تمثيل المجاز بالنظر الى اللفظ اما الحقيقة فلما تقدم من ان ما هو من الحق وهو الثابت ثم نقلت الى العقد المطابق لانه  
اول ما يوجب من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصل لانه حقيقة في ذلك الوضع  
فظهر انه مجاز في الحق في التيمم الثالث بحسب اللغة الاصلية واما اللفظ المجاز فلانه حقيقة في التعريف والتعريف هو ذلك اللفظ  
في اللفظ الا على تمثيل التشبيه يحصل فيه حقيقة وهو الاجتماع الذي يقع عليه الاشتغال من حيث هو فكان استعماله في  
اللفظ المستعمل في غير موضوعه مجازا واما المجاز منفصل وبناؤه حقيقة اما في المصدر الى الوضع فاما الفاعل فليس  
حقيقة فانه طلاقة على اللفظ المستعمل من موضوعه الا في غير الا يكون المجاز اذا قلنا انه ما هو من التعريف واما  
اذا قلنا انه ما هو من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان الجواز لا يمكن حصوله في الاجتماع كما لا يمكن حصوله  
في الاعراض فاللفظ يكون موضوعا له في الجواز لان موضوعه اي محل الجواز ان يستعمل في غير معناه الاصل فيكون حقيقة من  
هذا الوجه الا اننا قد بينا في تعريف اللفظ المجاز ان الجواز يعني الامكان يوجب الى المعنى الاول وهو العبودية والتعريف وانما هو  
المصطلح ثمة الحق عن الحقيقة والمجاز عن الحق عن الامكان لكون الاشتراك كونه مشتركين عن حق في معنى الوضع  
والحقيقة الى ان يتوقفان على الوضع في الاستعمال قال ابن سينا واما اقسام الحقيقة ثلثة لغوية وعرفية وشرعية وجود  
الاولى هي فان هذا الفاظ وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة وللحق اصطلاحات لم توضع في اللغة كما اصطلاحات  
فيه بحيث اذا اطلق فتمت دون غيرها كالفاعل عند المحققين والقياس عند الفقهاء في الوقف قد يكون عاميا كالذم او خاصا  
كالفاعل اقول لما بين ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها المجاز وكان الوضع  
تارة مستند الى اللفظ وتارة الى ما يمل العرف وتارة الى الشرح انتمت الحقيقة باعتبار انفسها الواضحة الى التعريف والعرفية  
والشرعية وجودها وليس هي الحقيقة لغوية والحقيقة العرفية هي اما الاول فلان لا يتوفا في ان كانت الفاظ وضعت في اللغة  
لمعان واستعملت بعد وضعها فيها ولا معنى للحقيقة العرفية الا ذلك فقط واما اقسام الحقيقة ثلثة لغوية وعرفية وشرعية وجودها

الحقيقة لغوية وعرفية وشرعية وجودها

التي قد يكون حقيقة ومجازا ما بالنسبة اليه من المعنى او المعنى الذي هو المقدر اليه فلو لم تعتبر الحقيقة لم يتبين الحقيقة  
عن المجاز واما المجاز فقد حلت بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبتة لما وضع له وينبغي ان يزداد فيه  
ما به يصير هكذا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت بها المجاز لاجل مناسبتة لما وضع له في  
حيث هو كذلك وقد عرفت فائدة هذه الاية في تعريف الحقيقة وهذا ان التعريفان شاملا للحقيقة والمجازين  
والوقوفين الشرعيين وقد ظهر منهما ان اللفظ الواحد قد يحمل على كونه حقيقة ومجازا مع كونه موضوعا للمعنى بان الاستعمال  
في ذلك المعنى والى غيره اذا عرفت ان اللفظ لا يملك كل واحد من لفظي الحقيقة والمجاز على معناه المذكور انما هو على  
تمثيل المجاز بالنظر الى اللفظ اما الحقيقة فلما تقدم من ان ما هو من الحق وهو الثابت ثم نقلت الى العقد المطابق لانه  
اول ما يوجب من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصل لانه حقيقة في ذلك الوضع  
فظهر انه مجاز في الحق في التيمم الثالث بحسب اللغة الاصلية واما اللفظ المجاز فلانه حقيقة في التعريف والتعريف هو ذلك اللفظ  
في اللفظ الا على تمثيل التشبيه يحصل فيه حقيقة وهو الاجتماع الذي يقع عليه الاشتغال من حيث هو فكان استعماله في  
اللفظ المستعمل في غير موضوعه مجازا واما المجاز منفصل وبناؤه حقيقة اما في المصدر الى الوضع فاما الفاعل فليس  
حقيقة فانه طلاقة على اللفظ المستعمل من موضوعه الا في غير الا يكون المجاز اذا قلنا انه ما هو من التعريف واما  
اذا قلنا انه ما هو من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان الجواز لا يمكن حصوله في الاجتماع كما لا يمكن حصوله  
في الاعراض فاللفظ يكون موضوعا له في الجواز لان موضوعه اي محل الجواز ان يستعمل في غير معناه الاصل فيكون حقيقة من  
هذا الوجه الا اننا قد بينا في تعريف اللفظ المجاز ان الجواز يعني الامكان يوجب الى المعنى الاول وهو العبودية والتعريف وانما هو  
المصطلح ثمة الحق عن الحقيقة والمجاز عن الحق عن الامكان لكون الاشتراك كونه مشتركين عن حق في معنى الوضع  
والحقيقة الى ان يتوقفان على الوضع في الاستعمال قال ابن سينا واما اقسام الحقيقة ثلثة لغوية وعرفية وشرعية وجود  
الاولى هي فان هذا الفاظ وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة وللحق اصطلاحات لم توضع في اللغة كما اصطلاحات  
فيه بحيث اذا اطلق فتمت دون غيرها كالفاعل عند المحققين والقياس عند الفقهاء في الوقف قد يكون عاميا كالذم او خاصا  
كالفاعل اقول لما بين ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها المجاز وكان الوضع  
تارة مستند الى اللفظ وتارة الى ما يمل العرف وتارة الى الشرح انتمت الحقيقة باعتبار انفسها الواضحة الى التعريف والعرفية  
والشرعية وجودها وليس هي الحقيقة لغوية والحقيقة العرفية هي اما الاول فلان لا يتوفا في ان كانت الفاظ وضعت في اللغة  
لمعان واستعملت بعد وضعها فيها ولا معنى للحقيقة العرفية الا ذلك فقط واما اقسام الحقيقة ثلثة لغوية وعرفية وشرعية وجودها

الوضع



معان فان كانت موضوعه لغة لفظ المعاني كانت حقيقة فيها وان لم يكن موضوعه كانت مجازات كلف الجاز  
فمع الحقيقة ووجود الفرع متبوع بوجوه اصله فادون الحقيقة موجوده جزما وهو ضعيف للمع من كون الجاز  
ضعف على الحقيقة نعم الجاز متفرع على الوضع السابق فوجوده دال على سبق الوضع لا سبق الحقيقة لما عرفت  
على ان الوضع قد يكون عن الحقيقة والى جميعها اما الثانية وهو الحقيقة العرفية والمراد باللفظة التي تطلق  
عن موضوعه اللغوي الى غيره يعرف الاستعمال بها العام وهو الذي لا يخص بزم دون قوم من اهل  
علم او صناعة او الحاص وهو الذي يخص باهل علم مخصوص او صناعة معينة فلا تعلم ان هذا اللفظ موضوعه  
في اللغة المعاني واستعملت في العرف في غير ذلك المعاني لتأنيها كما واشتهرت بحيث صارت عند الاطلاق  
مفعلة لفظ المعاني دون معانيها اللغوية ولا حتى الحقيقة العرفية سوى هذا القدر واعلم ان العرف العام  
مختص في امور من احد ما اشبه الجاز اشبه را بغير مع الحقيقة غير ممتدة ووجهات الى زعمه ووجه  
باني باني فاما حذف الضاق واقامه الضاق اليه مقامه لفظه مع حرمت عليهم الميتة ومن العلوم ان الحرمة متعلقة  
بكل الميتة لا بكونه ميتة الشئ باسم مجاوره مثل لفظه الراوية الموضوعه لغة للجل الحامل لما التقوله الى الزاده  
التي يروى عاليا الجول عليه وكنهه السبب اسم ماله به تعلق كتمية قضا الحاج بالفاظ الموضوع لفظ المكان المطهرين  
من الارض والثاني يخص الاسم ببعض افراد متساوية اللغوي كالدابة فاما موضوعه لكل ما يدرب ثم اخصت ببعض  
الايام وكذا الفارورة والخاصية فانها موضوعان لما يتوفاه الشئ لخاصية ثم خصصتها بان يميز مخصوص صغير وخفيف  
علامات الحقيقة في هذا الالفاظ عرفت فاستبدد معانيها العرفية الى الذم عند الاطلاق واستعمال في الدلالة  
عليها عن القرينة واستنتاج شئها عن معلوم جزما من غير شك واما العرف الخاص فهو ما لكل طائفة من  
من العلماء من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل عند النحاة والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع هو  
ثم اصطلح النحاة على وضع لفظ الذي استعمله الفعل كزيد في قولنا قام زيد والقياس لغة التقدير والساو  
ثم اصطلح الفقهاء على وضع الاثبات مثل حكم معلوم لمعلوم لا شرا كما في عدل الحكم وكذا الجول يروى العرف عند المتكلمين  
والدور والتسلسل عند الحكماء والموضوع والجمهور عند المنطقيين فانه من المعلوم ان هذه الالفاظ لم توضع في اللغة لما  
اصطلح العلماء على وضعها من المعاني وهي حيث اذا اطلقت على لسان من يتكلم بتلك الاصطلاحات فهم كل عارف  
بتلك الاصطلاحات سامع لما معانيها المصطلح على وضعها ليعادون معانيها اللغوية ومواد اللغة طارئة بالاصطلاح  
في قوله ولعل الاصطلاحات الالفاظ المصطلح على استعمالها في المعاني المختصة بالمعاني اللغوية والطق عليها

لفظ

لفظ الاصطلاحات مجازات اسمية لشيء متعلق قاله من رده الحق الثاني في الحقيقة الشرعية ونعني بها  
اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلق فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المتقوله  
كالاصطلاح الموضوع في اللغة المدعى ونقله الشارع الى الافعال المخصوصة والركوة الموضوع في اللغة للنمو وفي الشرع للقد  
الخروج من المال الى الموضوع في اللغة للنمو ونقله الشارع الى النكاح الموداه في المشاعر وقد طار الشاخر بين الاصطلاحين  
في اثباتها ونفيها ونحن قد استقمينا الكلام في ذلك في باب الوصول نقول من ان قصد الثاني عدم ارادة نفي اللغة  
شعرا وثبوت ارادة نفي اللغة فهو كما يكون قد انما هي اذن لغوية فهو من كلفا حقايق شرعية لوجوده خاص  
الحقيقة فيها وانما جعلها مجازات لان التقدير ان العرب لم تضعها لفظ المعاني وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم تكن  
عربية لخرج القوام عن كونه عربيا والى انما نقول في ذلك ان العرب لم توضع لفظ المعاني وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم تكن  
لهذا القسم اعني الحقيقة الشرعية بخلافه دون كل واحد من قسميه كقوله الشاخر ان التنازع بين الاصطلاحين لا يخلو  
فيما دوننا واعلم ان الكلام اسما في تعريفه واسما في مكانه واسما في وقوعه اما الاول فما تقدم من تعريف الحقيقة المطلقة  
المتعلقة بالحقائق الثلاثة خرج من معناها اذا فهم اليه ما يدل على ان الواضع الشرع وقد عرفنا المصطلح طارئة في النامية  
بأنه اللفظ المستعمل بشرعا فيما وضعت في ذلك الاصطلاح وضعه الاول وقال في الذي في الحصول انما اللفظ الذي ينفذ  
من الشرع وضعه للعربي سوى كان اللفظ والمعنى محمولين عند اهل اللغة او معلومين لغيرهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى  
او كان احدهما معروفا والاخر مجهولا او اوردان التوحيات شاملا لما وضع الشارع من الالفاظ التي لم تضعها اهل اللغة  
لمعنى اصلا والالفاظ التي وضعت اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها لها الشارع والقسم الاول غير متدرج في التعريف  
الذي ذكره المصطلح طارئة من حيث قال في اللفظ الذي نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلق  
اي من مجرد اعني القيد والذين فهم من يتكلم على اصطلاحه اي من يعرف اصطلاحه المعنى المتقوله اليه كاصطلاح الموضوع لغة  
للمعاني ونقله الشارع الى الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والادكار المعينة من التكبير والقرآن  
والتمجيد والركعة الموضوعه لغة للنمو ونقله الشارع الى النكاح الموداه في المشاعر وقد طار الشاخر بين الاصطلاحين  
الجمهور الى النكاح الموداه في المشاعر المخصوصة وانما خصص المصطلح طارئة الحقيقة الشرعية لما ذكرنا ان الشرع والاصطلاحات في اللغة  
في القسم الاول المتدرج في تعريفه المذكور في النامية وتوحيات في الحصول اما امكانها فمفهوم عليها بين الاصطلاحين  
والخلاف كما هو في الواقع لكونه الخاص بكونه مطلقا وزعم ان الالفاظ اللغوية مبنية على حالها واثبتة للمعنى لفظا وزعموا ان  
الشارع وضع الالفاظ اللغوية لغير معانيها من غير ما افعله الموضوعات اللغوية ثم انهم قسموا الالفاظ الشرعية الى ما حصر على الافعال كالحلق







ففيها شيء من التلذذ واما الزكاة فلا تها من نوعه في اللغة المنع والزيادة وفي الشرح عبارة عن نقص المال على وجه مخصوص  
واما الصوم فهو في اللغة مطلق الامساك في الشرع عبارة عن الامساك عن اشياء مخصوصة في وقت مخصوص لا يتبادر  
الي اذن من فهم مطلق الامساك عند اطلاقه وكذا الحج والجراب لا تسلم ان هذا الدليل فاسد الوضع قوله انه يقتضي كون  
هذه الالفاظ متعلقة في المعاني التي كانت العرب تستعملها قبل ظهور سبيل الحقيقة او مطلقا اي اعم من كونها حقيقة  
او مجازا الاول منع والثاني تسلم فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة المجاز ومن المجازات المشهورة تسمية الكل باسم  
جزئه كما يقال للفرس انه اسود والدرع الذي هو موضوع للصلب لغدا جدا جزاء الجموع التسمية بالصلب شوا على هو  
اجزاء المقصود بدليل قوله في اتم الصلوة المذكور فان قلت يقتضي ان تخصيص كل الصلوة على جزئها وبسالم  
يوجد ذلك لما ذكرناه من انهم ما كانوا يتصورون هذه المعاني التي جاء بها الشرع فكيف يقال انهم تصوروا على جزاء  
نقل لفظ الصلوة من الدعا الذي هو احد اجزاء الجموع اليه قلت لا ان شرطنا في تخصيص اهل اللغة ان يكونوا متكلمين  
كلهم صرحوا على اطلاق لفظ الجزاء على الكل جاز على سبيل المجاز فقلت هذه الصلوة في هذا الشرع قوله هذه الالفاظ  
متعلقة في لسان العرب ان كانت في غير هذه المعاني وذلك كما في كونها عربية قلت لا ان كان كون اللفظة  
عربية ليس حكما لا حقا بل من حيث دلالة اللفظ المعنى المخصوص فاذا لم تكن الدلالة عربية لم تكن اللفظة  
عربية قوله من الالفاظ تليق جدا بالقياس الى الالفاظ القرآنية العربية فلم يكن وجودها فيه قادحا في عربية قلنا  
لا ثم فان ما وجد فيه ما ليس بعربي ان كان في غاية القلة لا يكون في مجموع العربية وهذا هو السور في التوراة والقرآن  
على التخصيص المذكور في سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة  
الاشتقاق من كل منهما كما قال في السور والاصح من ذلك التخصيص فارتفع الاشكال من قوله القرآن  
يقال على الكل البعض قلنا لا ثم فان الاجماع منع على ان الله ما انزل الا قرآنا واحدا ولو كان القرآن صادقا  
في كل معنى منه لم يزد من قوله وهو حرق الاجماع وما ذكرناه من الدليل على صدق القرآن على بعض معانيه بما انه  
يقال في كل سورة وكل آية انه بعض القرآن والشيء لا يكون بعضا من نفسه وفيه نظر فان لفظ القرآن اذا كان متروكا  
بين البعض والكل يلزم كونه بعضا من نفسه بل بعضا من شيء من شيء وليس ذلك مما لا قوله وفي القرآن ما  
ليس بعربي كما في السور والمشكاة والعتاس والاشترق والسبيل قلنا لا بل هي عربية اما الحروف فانها  
اسماء السور ايها كل واحد منها موضع لاسماء لغة وباقي الالفاظ المذكورة لغيرها اتفاق اللغات في كونه  
والصوابون قوله هذه المعاني التي جاء بها الشرع ليس لها الالفاظ من نوعه لغة فلا بد من وضع الالفاظ بارادها كالم

الحادث والاداء الى دمة فلا يكون فيها الجزاء هو تخصيص الالفاظ لغة في المطلق ببعض موارد هان  
الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعا لمطلق التخصيص والدعا والامساك ثم خصصت بسبب الشرع بتعريف  
معين ودعا معين وامساك معين والتخصيص الابد وان يكون با دخال فيود زائدا على اصل فيكونه مطلق  
اسم المطلق على التقيد كما في المصدر التلذذ المذكور من باب اطلاق اسم الجزاء على الكل واما الزكاة فهي من باب  
نقل اسم السبب الى المسبب فان ذلك التخصيص في الزكاة والنمو بدل قوله في تحقيق الله الربا ويوزن الصدقات  
فاطلاق على اسم السبب وهو قوله ان فعل الواجبات هو الدين بدل قوله في ذلك من القيمة قلنا لا فان ذلك  
لفظ يوجد ان فلا يجوز صرفه الى الاصول الكثيرة وايضا فهو مذكور فلا يجوز صرفه الى القيمة الصلوة وح لا بد من اشارة الى  
وهو ان نقول وذلك الذي امر به دين القيمة اذا كان كذلك فليست بان يخصصه واذا كانت في معناها شيئا اخر وهو  
ان نقول معناه ان ذلك الاصل او ذلك الدين دين القيمة ويكون قوله مخلص من الاعلى الا خلاص اذا افترض  
الاحتمال ان فليهم المرح ومومعنا لان اضرارهم يؤدي الى تغيير اللغة وهو مخالف للاصل واضرارنا لا يؤدي الى تغيير اللغة  
فكان اولى واعترض على هذا الجواز عوده الى الجموع من حيث ما يجمع وهو واحد من كونه لا حاجة الى اضرار المخالف للاصل  
وقوله الله طاب ثروته ونقول هما ان فقدنا الثاني في ما في الحقيقة الشرعية عدم ارادة الشارع لهذه المعاني التي جاء بها  
من هذه الالفاظ لغة في او من هذه المعاني الشرعية مادة من هذه الالفاظ بوضع اللغة فهو مكابون فقدنا الجازات  
لغيره باعتبار احتمال هذه الالفاظ في غير ما وضعت له لغة للعلاقة فهو حق ومومعنا كونه ذلك فهو حقا في شرعية  
لما عرفت من وجوده اصل الحقيقة فيما باقي كلامه طامر ذكره فاك قدس الله روحه الثالث النقل على خلاف الأصل للاصل  
علما بالاشتباه وان التمام انما يتم مع عدمه ولقد قد على الوضع الاصل في نسخ وثبوت الوضع الثاني قبلون موجودا  
بالتمسك الى ما يتوقف على الاول اعلم ان من جملة المنقولات صيغ العقود فان الشارع قلنا من الاجابة الى الانتفاء والالزم  
الكذب او متبوقية كل صيغة باخرى يتسلسل قول لما ثبت النقل شرع في قوله ما يتفرع عليه ذلك فثبت ان احدهما  
ان النقل على خلاف الأصل معني ان عدمه يغلب على الظن من وجوده واشتد عليه بوجوه ثلاثة الاول ان كون اللفظ موضوعا  
لغيره من المعاني غير منقول عنه الى غيره في وقت ما يتبدل كونه كذا في زمانه ما لم يظهر ما يدل على خلاف ذلك لما تبين  
ان اشتباه الحال في الثاني لم يكن وجود النقل موجودا بالتمسك الى عدمه لما حصل الاتفاق على ان النقل قبل السؤال عن كل  
واحد واحد من الالفاظ التي وقعت بها الخطا عليه بل كل من موضوعه الى غيره او لا بالي بل بالوجدان فالقدم مثله بيان الملازمة  
انه على تقدير اشتباه اصل النقل وعدمه عند الشارع يتردد منه في فهم المعنى الاصل والمعنى المنقول اليه ولا يبادر الى فهم احدهما

فيكون هذا هو المعنى الذي  
يأتي به في قوله  
فيكون هذا هو المعنى الذي  
يأتي به في قوله



دون الاخر والا لزم التوحيص من غير موجب ولا يحصل فهم المراد من الخطاب وفيه نظر فان لما منع ان يمنع الملازمة فان  
المعنى الى المعنى يدل على عدم اعتقاد السامع نقله لا على اعتقاده عدم نقله الذي هو مدعى كالمعنى المعنى الاصلي دون  
غيره فاما ما علم السامع بوضع اللفظ له وعدم علمه بوضعه لغيره الثالث كون اللفظ منقول لا يتوقف على امور ثلاثة الوضع  
الاصلي ونسخه والوضع الجديد ولو لم يكن منقول لا يتوقف الا على الاول فكان ارجح الفرع الثاني ان يصح العقول مثل بحث  
واجرت وتوجهت منقول لا شرعية فانها كانت موضوعا لغيره لا خبارة ففعلها الشارع الى الانكسار اما الاول فيحقق عليه  
الثاني فلما لم يكن منقول لا يتوقف على موضوعه لزم احد الامرين اما الكذب او كون كل صيغة متبوعة باخرى فيتمسك  
الى غير النهاية والثاني يتسميه بطلان المقدم اما الملازمة فلا بد ان يقال بحث فاما ان لا يكون قبله من الصيغة اخرى  
فيلزم الاول وهو الكذب اذا تحقق البيع بدون صيغته وفاما ان يكون فيلزم الثاني وهو التمسك لانا ننقل الكلام  
الى تلك الصيغة السابقة وما قبلها الى غير النهاية واما بطلان الاول فلان الكذب لا يغيره فلا يترتب عليه حكم شرعي  
واما بطلان الثاني فيجاء به في علم الكلام والرافى قول المتع انما يتم مع عدمه عايد الى النقل وكذا في قوله لتوقف والفرق  
بين الاخبار والاشياء ان مدلول الخبر حكم بثبوت امورا واقعية عنه ومدلول الاشياء نفس ذلك الثبوت او النفي  
قال من يروى الخبر في الفرق بين الحقيقة والحجاز وهو من وجوه آ ان ينص اهل اللغة عليه وجود الخبر  
في سبق المعنى الى الفهم دليل الحقيقة وعكس الحجاز فيجوز عن العربية من خواص الحقيقة وتوقف عليها دليل الحجاز في تعليق  
الكلمة بما يتحمل تعلقا به لغة دليل الحجاز مثل اسئل العربية والاطراد دليل الحقيقة فان العالم لما صدق على ذي علم حقيقة  
صدق على كل ذي علم خلاف اسئل العربية لا متناع اسئل الجذر يضعف بان عدم الاطراد قد يكون للمعنى الشروع مثل  
الفاضل والسعي او الغوري كمنح الاطلاق في غير الروس اقول بوجه الفرق بين الحقيقة والحجاز ما به يعرف كون اللفظ منقول  
حقيقة في المعنى المعنى او جازا في الواقع بين مامية الحقيقة ومامية الحجاز لان ذلك معلوم من حدتها المقدم ذكرها  
وقد ذكرنا طاب ثوابه ذلك طرقاته فاما ما يشترك فيه الحقيقة والحجاز وهو ما يتحقق باجدها فالاول طرقاته ان نفس  
اهل اللغة عليه ان يكون اللفظ حقيقة في المعنى القلاني والحجاز فيه وذلك يكون على ثلاثة اقسام احدها ان قولوا هذا  
اللفظ حقيقة في هذا المعنى وهذا اللفظ مجاز وفيه وباتفاق ان يدركوا حدها بان يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى  
المستعمل فيه ونحوه او لا وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه ونحوه او لا بل لا ينافيه فعله بذلك اللفظ  
الاول حقيقة والثاني مجاز والثالث ما ذكره خواصها بان يقولوا هذا اللفظ لا يترتب عليه من هذا المعنى هذا اللفظ يجوز عليه فعله  
بذلك ان الاول حقيقة والثاني مجاز وبوجود الجواب فاننا اذا وجدنا في لفظ مستعمل في معنى غير شي من خواص الحقيقة مثل عدم

في الفرق بين الحقيقة والحجاز

تسليم عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا فيه شي من خواص الحجاز كجواز تسليمه عنه فانما تعلم كونه مجازا فيه  
لان خواص الشيء لا توجد لغيره والا لما كانت خواصه واما ما يتحقق في الحقيقة فاما شيئا منها ان سبق المعنى الى الفهم  
المستعمل فيه باللفظ عن اطلاق اللفظ مجازا عن القرائن الخاصة بذلك اللفظ بذلك المعنى ففعل ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك  
المعنى اذ لو لم يكن موضوعا له دون غيره من المعاني لكان سبقه الى الفهم من دونها وتوجه من غير موجب وانه محتمل وعدم  
ذلك دليل على ان اللفظ المستعمل في معناه اذا اطلق ولم يبق ذلك المعنى الى الفهم عند اطلاقه بل اقتصر في فهمه منه الى  
قريبه زايده عليه كان مجازا وفيه نظر فانه مقتضى اللفظ المشترك بالتمسك الكل وان من معانيه فانه ليس مجازا  
فيهم عدم سبق معناه الى الفهم عند اطلاقه وقول القائل طاب ثوابه وعكس الحجاز زادوا بعكس هذا القابل وهو عدم  
سبق المعنى الى الفهم واطلق عليه لفظ العكس مجازا في المثال وكما في القديس ومنها استعمال اهل اللغة اللفظ مجازا عن القرائن  
العينية للمراد منه قاصدين افهام سامعية من معني معينين ولو عرفت ان ذلك المعنى يغير ذلك اللفظ به ذلك اللفظ من غير ذلك  
المعنى لم يقتصر واعلم ان هذا اللفظ زايده فانه يعلم منه ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لو لم يعلم بان ذلك اللفظ  
مستعمل في ذلك المعنى لكان موضوعا له لما جردوه عن العربية وتوقف فهم المعنى من اللفظ على وجوده زايده عليه دليل على  
كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا وفيه نظر ما عرفت من انما يشترك بالتمسك فان دلالة على معناه المعنى يتوقف على  
قريبه زايده عليه واما ما يتحقق بالحجاز زايده على ما تقدم ذكره فتعلق الكلمة بما يتحمل تعلقا به لغة كقولنا نوح وال  
العربية فان السؤال يتحمل تعلقا بالعربية التي هي عبارة عن جميع الناس حقيقة معلوم ان المراد من العربية الحجاز وهو  
ما كونه تسمية للعربي باسمه الاول قيل على هذا انما يعين الحجاز ههنا لا يصلح ان يكون لفظ العربية مشتركا بين المسلمين  
واملا فاذ انعز حله على احدهما تغير حله على الاخر لم يكن ذلك الا حجازا واجيب عنه بان الاشتراك مخالف  
للاصل والحجاز وان كان محالنا للاصل الا انه ارجح من الاشتراك في ان هذا السؤال غير وارد لان المدعى  
استلزامه تغيير الحجاز هو تعليق الكلمة بما يتحمل تعلقا به وعلى تقدير اشتراك لفظ العربية بين المعنيين المذكورين  
لا يلحق ذلك فلا يتحقق ما قلناه لعدم اشتراكه تعيين الحجاز في تمام هذا الاعتراض واراد على المثال وهو مدعى  
الاية المذكورة وجوابه ما ذكرناه وانما جعل له طاب ثوابه اشتراكه لتعلق الكلمة بما يتحمل تعلقا به كالسؤال بالعربية  
مستند الى اللغة وان كان قد تحيل اشتدادها الى العقل لان الاشتراك لا ينافيه لانه اللفظ على المعنى الخاص وما يستند  
الى وضع اهل اللغة فلما انهم وضعوا لفظ العربية لما صح تعليق السؤال به لما تحقق من الاشتراك واعلم ان تعليق  
الكلمة بما يتحمل تعلقا به بوجوب العدول الى الحجاز ركن تارة يكون في نفس الكلمة المستقلة وفيما يتحمل تعلقا به



علي حقيقة وتارة بالعلت وتارة بيجمل الاموان فلا يتعين العدول عن ظاهرهما دون الاضلال الموضح  
وتارة يكون الجز فيهما معاً مثال الاول قوله جدارا يريد ان ينقض قد علق الارادة بالجدار وهو محج والجز  
منه انما هو في لفظ الارادة المستقلة والمراد منه الميل الحاصل في الجزاء الخفض لسقطه واما لفظ الجدار فانه  
جار على ظاهره ومثال الثاني ما تقدم من قوله هو مثل القرية فان لفظ السؤال الذي هو المتعلق جار على ظاهره  
والجزء انما هو المعلق الذي هو القرية والمراد اهلا ومثالا الثالث قد ذكرنا البيت اسد يسير او يتكلم ومنه يعلم مثال  
الرابع ومن الادلة على كون اللفظ حقيقة في المعنى المبرهن انه لا يعلم فانه لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي  
علم انه عالم وهو معنى الاطراد بخلاف ما ليس حقيقة فانه لا يعلم الا باليوم من صحف قوله واستل القرية قد لنا واسل الجدار عرض  
عليه بان عدم الاطراد قد يكون لما في شئ كفاض والسبب فانه موضوع حقيقة كل ذي فضل ومحج واما حاصلان للبع  
مع عدم صدقها في الجوانح المتشعبة او لما في كنه الغوي كنه الاطلاق في جواب الفرس فان الاطلاق عبارة عن كل جسم ذي لونين  
سواد وبياض الا ان اهل اللغة خصوا ذلك بالفرس فلا يقال تور ابيض والجل ابيض وهذا غير وارد على قولهم الاطراد  
دليل الحقيقة لانه لا يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان يكون عدم دليل على عدمه لانه لو كان المدلول اعم من دليل  
نم لو قيل عدم الاطراد دليل الجواز كان ذلك واردا عليه بخلاف المدلول عن الدليل وان محج وخلص صاحب الاحكام من هذا  
الابواب بان جعل الدال على الجواز عدم الاطراد عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارح والادس سددها الى الجواز  
في اقسام الجواز وهو من وجوه آما ان يتج في المفردات كالاشد او في المركبات كطلعت الشمس وهو علق وفيها مثل  
احيانا كني بطلعت الشمس الجواز قد يكون بالزيادة والنقصان او النقل في اطلاق السبب على السبب وبالعلت  
وتسمية الشئ بشيئيه وهو المتعارف بصدقه وجريه وبالعكس وما يؤول اليه وما كان عليه وبالجواز وما جريته وبما  
اقول لما ذكر اقسام الحقيقة وما به تماز عن الجواز في ذكر اقسام الجواز واعلم ان الجواز ينقسم تارة باعتبار  
ما يقع فيه الجواز وتارة باعتبار ما يقع الجواز من المنكلم اما الاول فنقول الجواز اما ان يقع في مفردات الافعال واما ان يقع  
في تركيبها واما ان يقع فيها معا فالاول كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والجار على البليد والثاني مثل طلعت الشمس وانخرجت  
الارض انما لها قول الشاعر اشاب الصغير وفتي الكبير كثر الفداة وموت العشي فان المراد من كل واحد من لفظين  
الطلوع والشمس حقيقة وان لفظ الاخراج والارض والاشغال مفردات البيت المذكور والجواز انما هو في التركيب وهو اطلاق  
الشمس والخراج الى الارض والتبني الفاعل كبر الفداة وهو العشي لان هذه الامور بحقيقة مستندة الى عدمه لا غير  
فانما هذا في هذه الاشياء المذكورة كما ان الجواز لا يخلو لان استناد الاتو الي موته حكم عقلي ثابت في نفس الامر

واعلم بان المدلول على الحقيقة في المثال  
الواحد وانه ان اردنا بطلوع الشمس انما هو  
جميع موارد من الواضح فالحال ان يكون  
في جميع موارد من الواضح فلا يتبين في  
اشغال من غير موضع من الواضح كونه  
للموضوع عليه في جميع موارد من الواضح  
من الاطلاق شرعا على عدم الاطلاق

بأن تتصل كل واحد من  
بمعناه حقيقة  
غير مطابق

لا يتغير بتغير الاوضاع والاصطلاحات فنقله عن ذلك الموثوق ان هذه الغيره نقل لكم نقل اللفظ لغوي واما  
الثالث فنقله احيانا كني بطلعت فان كل واحد من هذه الالفاظ لم يرد منه حقيقة اذا المراد من الاحياء السور من  
الاكتحال الربوبية ومن الطلعة الصورة والتركيب مجازا بقية لانه استند الاحياء الذي فعل الله الي وبنه الا ان الجار في  
هذه المفردات وضع في التركيب على ما عرفت واما الثاني وهو التفسير العارض للمعنى باعتبار ما به يقع الجواز من  
المنكلم فهو اما زائدة وهو ان تصغير الي الكلمة ما لولا كانت جارية على حقيقة كقولهم ليس كمثل شئ فان الكاف لعدم  
تصف اللفظ مثله لكان الكلام منطوقا جارية على حقيقة اذ الحقيقة بيان وحدته ومعنى مثله ذلك حاصل على تقدير عدم  
الكاف واما على تقدير ثبوته فلا يمكن اجراؤها على حقيقة لان موضوعه للتشبيه فيصير المعنى ليس مثل مثله شئ ويكون  
لانه يكون نفيًا لثبوته كونه مثله لثبوته واما النقصان وهو ان حذف عن الكلمة ما لو كان مضافا اليها لكانت  
جارية على حقيقة كقولهم في مثل القرية فانه لو قيل اسل اهل القرية لجرحت الكلمة على حقيقة واما مح هذا النقصان  
فجرحت لفظ القرية على الجواز واما النقل وهو نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة بينهما مثل تسمية البليد  
جارا او الشجاع استنادا لم ليس مطلق العلاقة كافي في الجواز فان كثير من المعاني له علاقة بغيره ولا يجر اطلاق لفظه  
على ذلك الغير ولا بالعكس كالأب والابن والجوهر والعرض والادة والصدور بل العلاقة المخصوصة وهي التي يختص بها  
اهل اللغة وهي احد عشر نوعا اطلاق لفظ السبب على السبب اما الفاعل مثل قول السحاب او العاقل مثل سأل الداعي  
او الصدور كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة تشابه القدرة للميد حيث ان الاحوالها وعن اليد لا يكون الا  
بتوسط القدرة فكانت كالجسم الذي لا يؤثر الا بتوسط صدرته ولول قدرته فيما كلور الصدور في المادة والتصور في  
الاشغال تسمية القدرة يد كاتال الامور الفلاني بيدك في هذا الامور واما الغاية فكلمة تسمية العنب خمر والعقد كاجا  
ولما كانت الغاية علمه لمعلولها معلولة في الخارج له كان لها بدى الغاية علاقتان العلمية والمعلولية فكان الجواز في  
الغوي من باقي الاقسام ب عكسه وهو تسمية السبب باسم السبب كتسمية المرض الشديد بدون تسمية الشئ  
باسم شبيهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا ويشير هذا بالمتعارف وتسمية الشئ باسم غيره كتسمية جرة الزينة زينة  
وجرة العودان عودا وانما كونه في جزاء تسمية متشابهة في اعتدي عليكم فاعقد واعلم على ما اعتدي عليكم تسمية  
الشئ باسم جريه كاتال للزينة اسود وان كان بعض اجزائه ابيض كونه وعكسه كاطلاق لفظ الفزان على البعاضه  
ومذا اول من عكسه لا يستند ان كل جزاء دون العكس ز الشئ باسم ما يؤول اليه كتسمية الشارب بالسكوان في تسمية الشئ  
باسم ما كان عليه كضارب لمن انقض من القرب ومذا على راي الاشاعره واما المعنوية فنقول ان هذا الاطلاق حقيقة كانه

وانما تصغير الاحياء انما هو لفظ لغوي  
والفردان فان كان اللفظ حيث هو استناد  
الى امرات وانما تصغير الاحياء انما هو لفظ لغوي

فانه لو كان متعلقا مثل المثال في المثال  
فقال لا يقال انه متعلق بزيادة لان  
فقد زادت كماله الى

لا يقال ان يمنع الجواز ان قوله ليس  
كلمة في موضوعه لتسمية الشئ  
الكاف للتسمية لان الربوبية عبارة  
عن الناس الجوز لانها ما فزده من  
الزاد وهو الجمع سلكا لا امتناع  
في انطاق الجواز بقدره

فانما تصغير الاحياء انما هو لفظ لغوي  
والفردان فان كان اللفظ حيث هو استناد  
الى امرات وانما تصغير الاحياء انما هو لفظ لغوي

بأن تتصل كل واحد من  
بمعناه حقيقة  
غير مطابق



ط تسمية الشيء باسم مجاورته كسمية الزاد المجاورة على الجمل راديه وهي اسم لنفس الجمل في تسمية الشيء باسم احد حركته كسمية  
 الاعنقاد علما باسمه المتبني اسم متعلقه كسمية الخلق خلقا قال من سدد الجحيم السداد من لا يشترط فيه النقل  
 لا نقار الى النظر في العلاقة وان اعاد اللفظ تابعه لا عارة المعنى والام حصل المباهة والعلم بان الى ان يفرغ  
 والعرف لم يتعلموا لغويون في معانيها مطلقا حتى ابا به يخرج القرآن عن كونه عربيا وبما يحتاج فله لغويا انسان  
 واب لاين وبالعكس وشبكة للصبي والجواب ان تلك اللفاظ مجازات لغوية واستعملها في معانيها لا لاجل التسمية  
 مع اعطاء الثانون الكمال في الجوز مطلقا مع وجود العلاقة وامتناع الاستعمال فيا تسمى به لنفس على عدمه اقول  
 اختلف الاصوليون في انه هل يقتصر اطلاق اللفظ على معناه الجازي في كل صورة الى النقل عن اهل اللغة ام يكتفي  
 فيه بظهور العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي قد عصب جاع منهم في الدين الازلي الى الاول والاكثر من ذنبوا  
 الى الثاني وهو اختيار اللغويين وارجح عليه بوجه اولها ان يقال لو كان النقل عن اهل اللغة شرط في الجوز لما  
 اختلف الجوز الى النظر في العلاقة بين المعنى الجازي الحقيقي بل كان النقل كافيا فيه كما كان كافيا في اطلاق  
 اللفظ على معناه الحقيقي واللفظ البطلان فالقدم مثله والملازم مظهره وثانيتها ان اعاد اللفظ باسم  
 لاعاد معناه الى صلبه بوجه قد قصد المباهة من غير توقف على النقل من كان كذلك يتوقف الجوز على النقل اما  
 الاول فلا تك اذا قلت راي اسد وخفيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمباهة لمجرد اعادة اللفظ  
 دون معناه فانك لو سميت بالاسد لم يدل على شي عنده اصلا فضلا عن بلوغه الى مرتبة الاسد فيها  
 بل انما حصل المباهة والتعظيم المقصود ان من الجوز باعادة معناه الاسد حتى كان كغيره اسدا وقد  
 تجال في ذلك فتيان من الذين انما انما معناه قد قال اللفظ ما هذا استمر ان هذا الامم لك كرم واما الثاني  
 فقد كان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة جريته وثانيتها ان نقول لو كان النقل عن  
 اهل اللغة شرط للجوز لما وجد الجوز من دون النقل واللفظ فالقدم مثله اما الملازم فظاهره لا يتوقف وجود الشرط  
 بدون الشرط واماميان بطلان الثاني فلا يثبت فيها تقدم ان الحقايق الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن العلوم  
 ان اهل اللغة لم يتعلموا في المعاني الشرعية والعرفية مطلقا اي لا حقيقة ولا مجازا ولم يتعلموا في الجوز استعملها  
 فيلان ذلك موقف في تعلمهم لمعانيها ونحن تعلم قطعا انهم لم يتعلموها حتى انهم لم يتعلموا في الجوز استعملها  
 المجازات متفردة عن اهل اللغة لما كانت عربية واللفظ فالقدم مثله اما الملازم فظاهره واماميان بطلان  
 الثاني فلا يلزم خروج القرآن عن كونه عربيا لا سيما على كثير منها وانما لما تقدم الثاني لو لم يكن النقل عن اهل

اللفظ شرط للجوز في كل صورة تحقق فيها العلاقة من المعنيتين والثاني ان اللفظ فالقدم مثله الملا  
 ظاهرة واماميان بطلان الثاني لان العلاقة ثابته بين الاب والابن والخلة الجمل والعلو والركبة الصبي  
 مع انه لا يقال للاب ابن ولا لابن ابيه لا ما غاب الانسان من الاشياء المشابهة له في الطول نخلة والابن للركبة  
 صبي ولا بالعكس والمجاز بين الاول ان تلك اللفاظ التي اشتمل عليها القرآن العزيز مجازات لغوية وانما استعملت  
 في معانيها لاجل مناسبتها للمعاني اللغوية مع اعطاء اهل اللغة الثانون الكمال في الجوز مطلقا من غير تقييد  
 وجود العلاقة فان ادعى الشارحون للنقل هذا القدر ومما اذن اهل اللغة في الجوز عند وجود العلاقة مطلقا  
 فهو وفاق والا كان مفعولا عن الثاني ان الجوز انما لم يجز في الصور المذكورة لنقص اهل اللغة على عدم جوازها  
 لعدم نصهم على جوازها فعدمه مستند الى وجود المانع لا الوجود المقضي الحق ان العلاقة المسبوبة للجوز انما هي  
 العلاقة التي اعتبر اهل اللغة توجها وقد تقدم ذكرها لانما علمنا منهم تنوع الجوز عند العلاقة المذكورة لتحقيقه في  
 كلامهم لم يوجد لهم نص على توجبه عند وجود مطلق العلاقة قال من سدد الجحيم السداد من لا يشترط فيه النقل  
 العكس اي فان المجاز يتوقف على الوضع السابق اما على الاستعمال فيه فلا وهو حال الوضع قبل الاستعمال ليس  
 حقيقة ولا مجازا فائدة الوضع اما عند اللفظ او لغويا البديع او لطلب التعظيم او التحقير او للمباهة فان رايت  
 اسدا ابلغ من رايته انك تالاسدا وللطيف الكلام لحصول شوق النفس الى طلب الكمال بعد العلم  
 الاجازي اقول هذه مسائل ثلث متعلقة بالحقيقة والمجاز الاول في ان لا يلزم منها ما يحسن ان اللفظ اذا كان  
 حقيقة في معنى لا يلزم كونه مجازا في الاخر وبالعكس اي لا يلزم من كون اللفظ مجازا في معنى كونه حقيقة في غيره اما الاول  
 فظاهره من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوع لا يوجب استعماله في غيره مما له علاقة واما الثاني فلان المجاز عبارة  
 عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فهو مستند عن سبق الوضع المعنى غير معناه الجازي اما سبق استعماله في  
 ذلك المعنى الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة فلا الثانية اللفظ الموضوع لا يلزمه الحقيقة ولا المجاز لان  
 اللفظ قبل استعماله في موضوع وعينه ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ  
 المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فلا يستعمل الا لزم لهما فلا يحققان بدون  
 فاللفظ في ابتدا وضعه قبل استعماله خال عنها قالوا والاعلام كزيد وعمر لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان  
 الحقيقة انما تكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له او لا والمجاز في غير ما وضع له او لا وذلك مستند الى كون الاسم  
 الحقيقي والمجازي في وضع اللفظ موضوعا للشيء قبل هذا الاستعمال استعمال الاعلام ليست كذلك فان استعماله لم

في الجوز  
 في الجوز



بشأنه فها وضعها أهل اللغة لا ولا في غيره لا كما لم يكن من وضعهم فلا يكون حقيقة ولا جازا هكذا في صاحب الأحكام  
ويحتمل طاب ثراه في الركاب وفيه نظر فان أكثر الأعلام متخذة عن معان وضعها أهل اللغة وما مثل به وهو زيد وعمر ومحمد  
لغة فان زيد امصدر زاد وعمر وامصدر وعمر وكذا متخذة لاني وضعها أهل اللغة ولا في غيره محال لا شئ له ثبوت واسطة  
بين هذين القسمين والحق ان الأعلام بعد استعمالها حقائق بالنظر الى وضعها الجدي واصحاب النظر الى اللغة فليست  
حقائق ولا جازات وان كانت متخذة عن معان وضعها أهل اللغة لان واضعها اعلاما لم يتخذها في معانيها القوة  
ولم يلاحظ في معانيها علاقتها بالمعاني الغريبة وقيل استعملت حقائق ولا جازات في معانيها اعلاما عليها مطلقا  
الثالث في الباعث على التمسك بالجزى ما علم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره مما له  
به علاقة والاول ارجح لان المتكلم به يستغنى عن ضم قريبه زايده عليه في الثاني فيقول في ضم قريبه صارف اللفظ عن  
معناه المحض وفي لا تحقق العدول عن الحقيقة الى الجازا لا العادية عظيمة يصح في صمم الافكار الى العربية لانه لولا  
ذلك لزم التزم من غير موضوعه وتلك الفايده قد يكون متعلقه بوجه اللفظ وقد يكون متعلقه بوجهه وقد يكون  
متعلقه بمعناه فالاول ان يكون اللفظ الجازي عذبا بلسان الحقيقة ثقبلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او لتألفه  
تركيبه كقول الشاعر وقبور حرب يمكن لفر وليس قرب قبر حرب فيقول ان احدا لا يمكن من ايراد هذا  
البيت ثلث موانع من غير تنوع ولا تعلق فيقول عن الحقيقة اليه واحا الثاني ان يكون اللفظ الجازي صلى الله  
عليه والوزن به او السجع وهو تعلق التقية من غير تارك الوزن كقولته فيما هو مرفوعه واكواب موضوعه وهو ما فو  
من سجع الخامة او القلب مثل قول الشاعر حسامك نية للاجبار قبح ورحمك نية للاعداء جحف او الخي نس كاتدم  
او الطبا كقولته كليلنا سوا عجا ما فاكم ولا نوحوا ما اناكم او لغير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقة ليست كذلك واحا  
الثالث فان يكون اللفظ الجازي مفيدا للخطيم كقوله سلام على المجلس العالي او لغيره كما يعبر عن قضا الى جبهه بالعابط  
الذي هو اسم المكان المطهر من الارض او للمبالغة كقوله رابت اسديا يريد الرجل النجى فانه اللفظ في المقصود من قوله  
انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا لا فاهم المعنى من بعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض لوازمه الخارجية  
الحقيقة به ففتشاق النفس الى ذلك الباقي وحصل لها هذه بادر ذلك الوجه لم يفتقد تام المعرفة ثم كلما حصل العلم بوجه  
لم يكن حاصلا قبل حصول هذه عظمة لان اكمل احوال اللغة البشرية ان تحصل عقيب الالم وتكون هناك لذات  
متبوعة بالالم متعده بحسب ما يحصل من اذراك ذلك المعنى فيحصل في النفس حالة كالهذه النفسانية ولما كان اطلاق  
اللفظ المحض موحيا لفهم معناه بتامه دفعه لم يحصل للنفس سوق الى اذراكه لا شئ له تحصيل الحاصل فلا حرم لم يحصل لها تلك

اي كاذب

فتشاق

الحال المذكور من اللغة الواضحة فصلا التعبير عن المعنى باللفظ الجازي اولى الاحتكام لتكلف في ذاتها في ضمن تحصيل  
هذه الفائدة وقول الصواب ثراه وهو حال الوضع فيه الوضع اللفظ الموضوع وان لم يكن مذكورا لانه لفظ الوضع عليه اللزوم  
بالوضع نقل اللفظ من معناه الحقيقي الى معناه الجازي فالله سبحانه الحيث الثامن في وقوعه في اللغة خلاف الابن سعي الاستعمال  
الاستعمال السجاع والجازي في الملبدة لا كثيرا لا اختلاص الفهم مع الغريبة ووقع اليه في القرآن خلافا للفظا وبديل عليه فقولته بربك  
ينفخ واسئل الغربة وجار كبري باعينا والسما بينا ها بيد الجيز ذلك لا يلزم اشتقاق اسم الفعل له كما في انواع اللفظ  
ولان استعماله في الحقيقة العربية في القرآن فان المستكاف هندية وسجول فالرشي وقسطاس روميه اقول في هذا  
البحث مسيل ثلث تتعلق بالجزى خاصة الاولى في وقوعه في اللغة وقد افق اكثر الناس عليه وخالف فيه الاثنا دواحق الاشغاف  
واصحابه والحق الاول ان اطلاق اهل اللغة اللفظ على الرجل السجاع والجزى على الانسان البليد فلو لم ظهر الطريق وفلان على حجاج  
اسفرو ثبات لمة الفعل وقامت الحرب على ساق وكبد السبا وغير ذلك ما يكتو تدره وقل ان الجوزي في سجادهم وسجلهم  
ونكت قال ابن جني ان اللفظ مجازات وهذه الكلمات المذكورة حقائق في غير هذه المعاني فان اللفظ الاسمي موضوع للتعجب  
واللفظ الجازي للخيال ان الحق واللفظ الظاهر الجازي والساق والكبد موضوعات لاصحابه صيد في الحيوان والله الشجر فاما ان يكون  
ايضا حقائق في المعاني المذكورة او لا فيزيد الا اشتراكه في اللفظ واللفظ السابق فهم قد هذه المعاني عند اطلاق لفظه مجردا عن  
والمعلوم خلافا لايه والجزى ازل من لا اشتراكه عند التعارض على ما تفرقة عن كونه الجازات صحيح الى ان الجازي في المعاني  
تزداد من السامع على تقديره بين لهم المعنى الحقيقي والمعنى الجازي وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ ومن اطلاقه في الجواب  
لام انه محل الفهم وانما يكون كذلك ان لو كان مجردا عن القرينة المعينة للبراد وكان الغرض فهم المعنى الجازي اصابا فقد خفي الغرض  
المذكورة او اراده فهم المعنى الحقيقي فلا الثاني في وقوعه في القرآن العزيز الحق ذلك خلافا للفظا هرب فاقوله في هذا الوجه  
ان سقص وقوله واسئل الغربة وجار كبري باعينا يد الله فوق اعينهم والسما بينا ها بايد فتم وجه الله تجري مع شرا  
الانمار واشتعل الراس شيئا واخضع لها جراح الذي من الوجه الى الشجر معلومات فاعند واعلم مثل ما عندك عليكم  
وجزا شية سمية مثلها اسديا يريه فيهم الى غير ذلك من العلوم ان هذه الالفاظ لا يمكن حملها على حقائقها فحين حملها  
على مجازاتها اجمع الى كونها لو كان في كلام الله تعالى مجازا لا شئ له من هذا اسم الفاعل فيصدق عليه جانه مجوزا والى بطلانها  
فكذلك القدم والملازمة ظاهره عند الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد بينا فيما تقدم ان قيام المعنى  
لا يوجب الاشتقاق كما في انواع اللفظ فانما ياتي بها لهما لم يشق لهما منها اسما اصلا سلبا لكن اسما لهما في توقيفهم  
فهما لم ياذن الشارع في اطلاق الاسم عليه لجزا اطلاقه وان كان جازيا بحسب اللفظ كما في الفاضل والسبح ولم يوجدا في الشارع  
في تحصيل مقاصد المتكلم ولا يشترط في الاشارة

اللفظ الجازي في اللغة العربية  
اللفظ الجازي في اللغة العربية  
اللفظ الجازي في اللغة العربية

اللفظ الجازي في اللغة العربية  
اللفظ الجازي في اللغة العربية  
اللفظ الجازي في اللغة العربية

اللفظ الجازي في اللغة العربية  
اللفظ الجازي في اللغة العربية  
اللفظ الجازي في اللغة العربية

اللفظ الجازي في اللغة العربية  
اللفظ الجازي في اللغة العربية  
اللفظ الجازي في اللغة العربية



والجواز في اللفظ  
والجواز في اللفظ  
والجواز في اللفظ

فيما ادعيت لزومه الثالث للمعرب وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات اهل اللغة العربية ثم استعملوه موجود في القواف  
العزيم وهو منقول عن ابن عباس وعكسه والمنقول عن الباقي خلافاً لوجه الاول بقوله مثل نوره كشكاه فيما صبح  
والشكاه لفظ هندى وقوله فيهم بخاره من تحيل ومحيل لفظ فارسي وكذا الاستعارة وقوله فيهم بخاره من تحيل ومحيل لفظ فارسي  
والمنقول عن ابن عباس في قوله فيهم بخاره من تحيل ومحيل لفظ فارسي وكذا الاستعارة وقوله فيهم بخاره من تحيل ومحيل لفظ فارسي  
ثم اجوزوا على ما يطلبون من قوله ولوجعلناه قرآنا انجليزيا لولا ان فصلت آياته انجيلي وعربي فبقي الله بكونه انجيليا وقطع اعترافهم  
بتوحيده بين انجيلي وعربي فلو كان بعضه انجيليا لكانت اعترافهم المذكور وقوله فيهم بخاره من تحيل ومحيل لفظ فارسي  
ان يكون فيه ما ليس بعربي في نظر اما الاول فلان اتفاق اصل اللغة العربية وغيرها على هذه الالفاظ لمعانيها  
للاصل والظن معا والمنقول من جملة من انهم عربى واما الثاني فلان المراد بالانجيلي الباقي على حقيقته التي لم يتداوله  
العرب ولم يسموها لاما استعملوها في قوله فيهم بخاره من تحيل ومحيل لفظ فارسي وكذا الاستعارة وقوله فيهم بخاره من تحيل ومحيل لفظ فارسي  
حيث نوه فانه كان المراد ما هو مفهوم عندهم لما نوه فيهم المذكور وقوله فيهم بخاره من تحيل ومحيل لفظ فارسي وكذا الاستعارة  
ابعد انجيلي وبعضه عربي فيكون قطع اعترافهم المذكور لجعله عربيا بكيه والاية الثانية انما تنافي في جود ما ليس  
بعربي فيه رافعه عنه اسم العربية لان وجود مطلق ما ليس بعربي ان كان نادرا غير قاطع في صفة العربية عليه كلف الكفا  
والنافية قول الله طاب ثراه في قوله عابدين الى الجواز وقوله فيهم بخاره من تحيل ومحيل لفظ فارسي وكذا الاستعارة  
وتح وهو الوقوع في كسر الهمزة في الجواز في قوله فيهم بخاره من تحيل ومحيل لفظ فارسي وكذا الاستعارة  
مع جرده لوجله على مجازة لكان حقيقة فيه ولو حمل عليها لكان حقيقة في الجموع فعين حمله على الحقيقة والالزام  
وهو لغة عابدين سابق ونقل وعلاقة المتوقف على الاول والوجه الوقوف في الحقيقة المرجوحه والجواز الراجح  
ويمكن كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والى معنى واحد باعتبار وضعه وبمعنى اخر باعتبار وضعه واحد  
وقد تنقل الحقيقة مما راها عرفيا لفظ استعمالها والجواز حقيقة عرفية كقوله فيهم بخاره من تحيل ومحيل لفظ فارسي  
ارجح الاول في ان الجواز على خلاف الاصل ويدل عليه ثلثه اوجه اولها انه لو لم يكن كذلك لم يحصل التناغم حاله في الخط  
بالالفاظ التي لها مجازات يمكن ايرادها والتالي بطلان المقدم مثله اما اللازم فلا الجواز ليس اصلا في الراجح  
عيا الحقيقة اجماعا فاذ لم يكن على خلاف الاصل اني موجودا كان مساويا للحقيقة في بتردد سماع اللفظ بمعناه  
المجازي والحقيقي فلا يفرقون شيئا منها الا بعد الجواز والاستكشاف واما بطلان الثاني في لوجده ان ثانيا ان

اللفظ  
اللفظ  
اللفظ

اللفظ اذا جرد عن القرينة فاما ان يجل على حقيقة او على مجازه فبذلك معا ولا يحد احد منها والثلثة الاخيرة بالظن فعين الاول لها  
بطلان حمله على المجاز فلان شرط وجود القرينة بحيث انتفى انتفى لان الواضح لو امر لجل اللفظ عند جرده عن القرينة على مجازة  
لان المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله على مجاز فلان الواضح لو كان حمله على المجاز لكان اللفظ حقيقة  
في الجموع ولو قال حمله على هذا او على ذلك كان مشكوكا في التفسير خلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على شي مما تلاه لم يرم  
تعطيل اللفظ والحاقة بالهملات تظهر تعين حمله على الاول وهو المألوف والتكافؤ الى ان يتوقف على نقل لفظ عن معنى ووضع له  
اي غيره لعلاقة بينهما فهو لا محالة يستند على موارثته وضعه او لا المعنى فنقله عنه الى اخره فلا يدين المعنيين الحقيقة انما يتوقف  
على الاول خاصة فكانت ارجح واعلم ان قولنا الى زعل خلاف الاصل منهم من معنيين احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا في  
القرين كان اعتقاد السامع ارادة جمعة من ارجح من اعتقاد ارادة مجازة وثانيها اذا راينا اللفظ معينا متوقفا  
معين معين كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين في ان المعنى  
الموضوع له اللفظ معلوم في الاول واما الاحتمال في المراد من ذلك اللفظ على ذلك المعنى ومعنى اخرنا سبيل وفي  
الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له ولما يناسبه والاصل ان الاول يدل ان على الاول  
والثالث يدل على المعنى الثاني الثانية اذ اللفظ بين الحقيقة المرجوحه لفظ استعمالها التي لم يبلغ حرجها الى حرج المجاز  
والجواز الراجح لكثرة استعماله الذي لم يبلغ استعماله الى حد الحقيقة فالوجه الحقيقة المرجوحه او اليقوت الاول قبل  
استمرار المجاز فلما ثبت بعد ذلك بالاشهاد وقال ابو يوسف في الجواز الراجح اولي بطران رضى عنه وقال اخرون حصل التعارض  
لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح على الاخر من وجه وموجود من وجه اخر محقق التفاضل وهو اختيار الحقيقة  
طاب ثراه ومنه التمهيد في قوله فيهم بخاره من تحيل ومحيل لفظ فارسي وكذا الاستعارة وقوله فيهم بخاره من تحيل ومحيل لفظ فارسي  
كانت وبالجملة بدون هذا الوجهان في انضمامه يكون ارجح قطعا الثالثة في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا  
اما بالنسبة الى المعنيين في ان اللفظ الالائي بالنسبة الى اللفظ حقيقة وبالنسبة الى اللفظ الشجاع مجازا واما بالنسبة الى المعنى  
واحد فان الى الوضع امتنع لان كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا في ذلك المعنى يوجب كونه  
غير موضوع له بذلك الوضع والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع جاز كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء فاما حقيقة بالنسبة  
الى وضع اللفظ ومجازا بالنسبة الى وضع الشئ وبالعكس اذا نسبناه الى الصلوة الشرعية الواجبة الحقيقة قد يصير مجازا  
وبالعكس اما الاول فبان بطلان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي حيث يصير مقتضاها دلالة عليه الى ان مقام قرينة اليه  
واما الثاني فبان بكثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي في شهر حيث يصير مبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القرين



الزائدة فتعطف الحجة المعقولة مجازا عن قولها في الفصل الثاني من فروع الأصول وهي  
من عشرة اوجه واقعة بين خمسة فانه اشتراك النطق يكون اللفظ حقيقة واحدة واشتراك المعنى يكون المراد  
تلك الحقيقة ومع اشتراك الحقيقة يكون المراد كل تلك الحقيقة وحصل كاللفظ فاذا وقع التعارض بين الاشتراك  
والجواز في الاول ككثرته وظهور الفايده مع القرينة فالجواز يرد بها الحقيقة واعتبر بالاولى المشترك لعدم  
الخطا فان القرينة ان وجدت حمل السامح على ما دل عليه والا توقف وفي الجواز اذا انتفى حمل السامح على الحقيقة وبوب  
الجواز في الحقيقة والتوقف على الجواز في الحقيقة والتوقف على الاشتراك في الاشتراك في الاشتراك  
المجاز وكثره الجواز بكثره الحقائق والجواب الى زائد القول قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجرد عن القيد  
والمراد من المعينة المراد منه حمل على حقيقة وتلك الحقيقة قد تحققت ظاهرا وتحت حمل اللفظ على الوجود فربما دل على  
عدمه وراى من ذلك اللفظ وحده من ذلك اللفظ معطلا ما لم يقرب باحد الاحتمالات الخمسة التي لا يمكن حصولها على الاشتراك  
والنقل المجاز الاضمار التحصيل على الاصول الخمسة عن اولوية اوجه حمل اللفظ عليه ثم قد يقرب باللفظ ما  
يرجع الى ذلك لا سيما في عين اولوية السامح هكذا في عين ثلث من عين اولوية اوجه حمل اللفظ عليه وهذا هو الفصل  
في هذا العرض واعلم ان المقصود لا يختل في فهم المعنى من اللفظ انما هو احتمال احدى هذه الخصال لا غيرهما الاول فظا اذ على  
تقدير احتمال اوجه حمل اللفظ على المعنى المقصود من اللفظ متعينا للفظ واما الثاني فلان اللفظ اذا تعينه  
احتمال كونه مشتركاً ومتوقفاً لا كان له حقيقة واحدة فاذا استغنى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا  
استغنى عنه احتمال التحصيل كان المراد باللفظ كل تلك الحقيقة فيحصل في كل المقصود من اطلاق اللفظ وهو فهم معناه  
والاستغنى عن حمل في الفهم اصلا واعلم ان معارضة هذه الاحتمالات الخمسة عشر لان اوجه حمل اللفظ على كل واحد من الاربعة  
الاجابة وهي اربع معارضة في اربع من تلك الاربعة كل واحد من الثلاثة الباقية بعد ذلك ثلث معارضة  
في اربع من تلك الثلاثة كلاً من الباقيتين بعد ذلك معارضة في اربع من الباقيتين صاحبها وهي معارضة  
واحدة المعارضة الاول معارضة الاشتراك المجاز الى زوايا ذلك لفظ التكاح فانه يمكن ان يكون مجازا في الوطى حقيقة  
في العقد ويمكن ان يكون مشتركاً بينهما فيكون قولهم لا تكاح ما بينكم باكم من التكاح لا على طرف من عقد طبعها  
الاب على من وان فارقاً قبل المسبب لتعين حمل اللفظ على حقيقة عند الجواز عن القرين وعلى الثاني لا يبعد الاحتمال ان يكون  
المراد من التكاح في الابه الوطى لا يتعين حمل اللفظ المشترك على اوجه معانيه عيناً عند جرده عن القرينة واجمع القاطن  
في ذلك وجه الاول المجاز اكثر من الاشتراك فان من يتبع الاثبات العقوبة والمعوقبة الشرعية عرف ان الجواز فيها اكثر من الاشتراك

والكثرة دليل الحقان بت ان الفايده حاصلة عند اطلاق اللفظ الى زوايا مع القرينة الدالة على فهم السامح  
معناه وامام عدم ما يفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا ذلك الاشتراك لتحقق الاجمال فيه عند جرده عن القرينة الدالة على احد  
معانيه فكان الجواز اول ما اعترض على هذا من حيث المعارضة وذلك من وجه الاول ان الاشتراك غير موجب للوقوف  
في الخطا وفهم عدم مراد المتكلم من اللفظ الى زوايا المتكلم كان الاشتراك الى بيانه ان اللفظ المشترك اما ان يرد  
مقتونا بما يدل على تعيين المراد منه او مجردا عن ذلك فان كان الاول فقام السامح المعنى المقصود المتكلم وان كان الثاني  
توقف وان لم يحمل اللفظ على اوجه معانيه على التحسين بل فهم ان المقصود منه وجه مشترك في الجملة وهو واقع فلا غلط في  
الفهم على التقديرين واما الجواز فقد يرد من اللفظ مجرد عن القرينة المعينة له فيحمل السامح على الحقيقة التي ليست مقصود  
للمستمع فيعطى الثاني ان الجواز يوقوف على الوضوح الاول والنقل والعلاقة والاشتراك لا يتوقف الا على الاول وهو  
الوضوح فكان اول الثالث ان كون اللفظ مشتركاً يوجب بكثره الفايده بكثره الاشتراك منه باعتبار تعدد حقايقه  
خلاف المجاز فكان الاشتراك اول الرابع كون اللفظ مشتركاً يوجب كثره الجواز اذ كل معنى من معانيه يناسب معنى مغايراً  
لما يناسب المعنى الاخر وذلك معجب لا تسلسل العبارة والتكهن من فوايد البديع واجبات المطالب توافقه في هذه  
الوجه بشي واحداً منها وهو كثره الجواز واغلبه على الاشتراك في المواضع التي يوجب ظن رجحانه عليه ولا يفتح ما ذكره  
في ذلك الحقان قال قد مر من بطلان النقل او من الاشتراك لتعدد الحقيقة في المشترك ونه في حمل الفهم اقول  
المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك للنقل كقوله علمه الطواف بالبيت صلوة فانه دل على وجوب الطهارة فيه  
على تقدير تعدد لفظ الصلوة من المعهود اللغوي الى الشرع لوجوه حمل اللفظ المنقول على المنقول البية وهو مشروط بالطهارة  
انقلوا على تقدير اشتراك اللفظ بين المعنيين المعنى اللغوي والشرع لاسيما في الحديث المذكور لا يدل على وجوب الطهارة فيه  
ادلا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرع على تقدير الاشتراك بل يمكن ان يكون المراد منه المعنى اللغوي الذي ليس مشروطاً  
بالطهارة كما احتمال راو المعنى الشرعي من غير حرجان لاحدهما وقد اختلف في الاول منه ما يقال في قوله في النقل اولي وهو  
احتمال المطالب توافقه هنا وقال خرون الاشتراك اولي وهو اختيار الله في النهاية واجمع الاولون بان اللفظ المشترك مستفرد  
الحقيقة في الوقت الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامح المعنى المعين لللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة في  
كل وقت فانه قبل النقل حقيقة في المنقول خاصة وبعد حقيقة في المنقول بية خاصة في فهم دايما من غير احتمال  
فكان اول واجبه ان خرون بان المشترك التزود في اللغات من المنقول فيكون ارجح منه اما الاول فقط واما  
الثاني فلان مناسد المشترك كانت اكثر لكان الواضح قد رجح كثير الفته على قليله وان لم ولو كانت ما يوجب له

المعنى







معارضة الخصم من الاصل وكذا عدم الاصحاب لمن لم يجمع الصيام من اهل البيت فيقول الخصم انه يتناول مجموع  
الفرض والفعل يخص الفعل الجواز في عقد نيته الى الزوال من جهة في الفرض فيقول الاخذ بل يجوز التأخير في الفرض  
ايضا الى الزوال لان في الخبر اضار او نهى به لا يصيام كما مل او فاضل فالاول والى دليل ان تخصيص اول  
من الجواز المتناول للاضار والاولى من المساوي لشيء يكون اول من ذلك الشيء فيه ما تقدم من من مساو  
الجواز للاضار واعلم ان الرد بالتخصيص في هذه العارضة انما هو التخصيص في البراءة من التخصيص  
اما التخصيص في الزمان ومعه النتيجة فهو موجود وكل من الاحتمالات الخمسة المذكورة اول من عند  
معارضته اياه واجمع في الدين الوافي على ان الاشتراك اول من النتيجة بان النتيجة تحتها وفيه ما لا تحتها  
في تخصيص العام بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس عدم جواز النتيجة بها والعلة في ذلك ان  
الخطاب بعد النتيجة يعبر كما لا باطل وبعد التخصيص لا يصير كما لا باطل واعده المنة طارئة بان ذلك انما  
يدل على كون التخصيص اول من النتيجة وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اول من النتيجة الذي هو المنة وربما قيل  
ان التاسع مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشتراك ليس بمبطل حكم ثابت بل نتيجة الاجمال كالابطال  
وشبهه ما لو قال النبي صلى الله عليه وسلم في كل يوم في الوقت الفلاني ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك الوقت فيجوز ان يكون  
لفظ الطواف موصوفا بالصلوة كما هو موصوف لعمارة العمود على سبيل الاستدراك لئلا يحتمل عدم اشتراكه  
فيقول على معناه فيلزم شيء الامور بالصلوة لما بين الصلوة والطواف من الفاضل قال الله تعالى الفصل  
التاسع في تفسير عروق يحتاج اليها فمما الواو ومعناه الجمع من غير ترتيب خلافا لما ذكرنا اجتمع اهل العلم قال  
ابو علي تنفق النفوس والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو يجمع المطلق من غير ترتيب ولورده  
في مثل تقابل زيد وعمرو وصدق قام وعمرو قبله او بعد من غير تكرير ولا تاقص في قوله ثم ادخلوا الباب  
سجدا وقولوا احطوا بالعكس لسؤال الصواب عن مبدأ السعي والمساواة وادخلوا العطف في الاسماء المختلفة والجمع  
في المقتضى اقول هذه الحروف تشد حاجم الفقيه الى معرفة معانيها لا اختلاف الاحكام المتقدمة من المانها  
باعتبارها اولها الواو العاطفة وقد اختلفت في معناها فذهب الاكثر من راس الادباء ومحقق الامور  
الى ان موصوفا للجمع المطلق المحل للترتيب المعية وذهب الى ان الترتيب المطلق يعني كون العطف  
بعد العطف على المحل للترتيب الترتيبي والحق الاول وهو اختيار المنة طارئة واهم عليه بوجه الاول  
اجماع اهل العلم على ذلك قال ابو علي الطائفي تنفق النفوس والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو

اجماع اهل العلم

الواو يجمع المطلق  
فما يتجمل فيه الجمع  
فيما يتجمل فيه الجمع  
الواو يجمع المطلق

يجمع المطلق من غير ترتيب وقال شيعة في مسجعة عشرة موصوفا من كتابه ان الواو يجمع المطلق واجماعهم في  
في ذلك وجه الثاني ان الواو تتصل فيها بمعنى حصول الترتيب فيه مثل تقابل زيد وعمرو وتناظر خالد وكبروا الاصل  
في الالات حال الجمعية على ما عرفت في كون الواو جمعية في غير الترتيب فلا يكون جمعية فيه والالزم الاشتراك  
الحال للماصل واذا كانت غير موصوفا للترتيب كانت موصوفا للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كان الواو  
للترتيب كان قول القائل قام زيد وعمرو قبله متناقضا لو كان بعده كان مكررا والثاني بطا بجماع الادباء ما تقدم مثله  
بيان الشرطية ان الواو لا يتعد كون عمرو وليس قبل زيد ولفظة قبله بعيد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض لفظا  
بعده في القول الثاني بعيد كون عمرو بعد زيد وهذا المعنى بعينه متنافا من الواو ذلك عين التناقض واذا بطل كونه  
للترتيب يعني كونه للجمع اذ في الواقع قوله في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا احطوا وفي الاعراف قولوا  
حطة وادخلوا الباب سجدا والعقبة واحدة ولو كان الواو للترتيب لزم كون المتقدم متأخرا والعكس متعين  
كونه للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول الامور بهذا القول قبل القول وبعد وحي لا يلزم من كون الواو للترتيب  
كون المتقدم متأخرا ولا علة الخالص روي ان الصواب بعد ما سمعوا قوله ثم ان الهدى والرفقة من شعابهم الله  
قالوا النبي عم حين ارادوا السعي بها نهيدا يا رسول الله فقال لهم عم ايديهم ايدي الله به ولو كانت الواو انما على الترتيب  
لما سألوه ذلك لكونهم من اهل الكتاب بل كانوا يجهلون البداء بالعنفا السادس قال اهل اللغة واو  
العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع وان التثنية ويا ساعيا في الاسماء المتفقة فانهم لم يحكموا به كمنه من جمع الخلفات  
بواو الجمع او بواو العطف ولما لم يكن شي من واو الجمع والثنية ويا ساعيا في الاسماء المتفقة فانهم لم يحكموا به كمنه من جمع الخلفات  
المساوي لما كذلك قال الله سبحانه ارحم احبها بكاره عم علي من قال ومن عصاهما وبانكار الصواب على ابن عباس في  
امرهم بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى وادعوا الى الله والجمعة والعدة لله ولعدم وقوع الثانية في انت طائفت وطائفت  
طائفتين وان الترتيب على التعاقب له التاويل المتراخي ثم ومطلق الترتيب معنى تشد الحاجة الى التبعيض فله  
الواو اذ لا غيره وما هو اول من جعله لمطلق الجمع لا يستلزم الترتيب الجوزي خلاف العكس والجواب الانكار لترك الافراد  
بانه لو فانه بلغ في العظم وانكارهم على ابن عباس معارض باعوان عباس وايضا فان امر ابن عباس يدل  
على المطا خلاف انكارهم لاحتمال فهمهم الجمع التناول لعمدة الحج ولتقديم العمرة وامر ابن عباس يتقدم العمرة  
يدفع العمرة المتقدمة من مطلق الجمع الدلالة على التخيير وهو مطلوب بناء والطلاق التناولي بين تفسير الاول فان الحاجة  
الى التناول وقد طلقت بالاول تمامه وصحة اللفظ للاول لان الحاجة الى التبعيض عنه تشد فان الحاجة الى التناول في التبعيض

ومع ذلك لا يجمع  
وان كانت للترتيب  
استلزام دخول الترتيب  
فيها فانه لا يمكن ان  
يكون مجازا مثل  
استلزام استلزام السؤال  
بكونه مجازا كما في

فيلزم ان يكون الجمع  
فيقولوا ان الواو يجمع  
المعروف في قوله فان  
الواو يجمع المطلق  
فان في قوله فان  
الواو يجمع المطلق  
فان في قوله فان  
الواو يجمع المطلق

الاول كما في  
الواو يجمع المطلق  
الواو يجمع المطلق  
الواو يجمع المطلق



الحاجة اليه وقد خناج الى العام ويستغني عن التعبير عن الى من اقول هذا اشار الى اوجه الفروا من  
تابعه على ان الواو للتزيب مع الجواب عنه وذكر من وجوه الاول ان خطيبا قام تحضره النبي علم فقال من اطاع  
الله ورسوله فقد اهتدي ومن عصاهما فقد ضل فقال علم بيتي الخطيب انت قل ومن عصي الله ورسوله ولولم  
يكن الواو للتزيب لم يكن بين ملائحته منه وبين ملائحته فوق والى ان كان المقدم مثله الثاني ان الصحابة تكلموا على  
ابن عباس امروهم بتقديم العروة على الخنجر عليه قوله واما الخنجر والعروة لله وذلك دليل قهري من الواو للتزيب  
ولم اخبر بوجاهة اللغة العربية وموضوعاتها فوجب كونه كذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا على ان من قال نذره جنة  
الى لم يدخل بها انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال طالت طالت طالت طالت وقعنا معا وذلك دليل على ان  
عندهم للتزيب اذ لو كانت الجمع لم يكن بينهما فوق الرابع ان اهل اللغة وضعوا الجزئيات التزيب المطلق الفاظا وضاعوا  
الفاظا للتزيب على التحقيق ثم للتزيب على التخييل فوجب ان يضعوا الفاظا للتزيب المطلق لانه مبيح شدد الى جرم النبي  
التعريضه ولان الاحتياج اليه شدد من الاحتياج الى جزئية وعينه الواو من الالفاظ ليس موضوعا له وفاق اثنين  
وضع الواو له هو المدخل فان قلت هذا معارض بطلان الجمع فانه معنى شدد الى جرم التعريضه وجب وضعه لفظا بآياته  
وليس غير الواو موضوعا له فحين الواو قلت اذا وقع التعارض وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعا للترتيب  
المطلق امكن الظاهر ان يطلق الجمع كونه لازما للتزيب بل هو جزمه في ان اطلاق لفظه عليه مجازا ولو كان موضوعا للجمع  
المطلق لم يكن التزيب لازما له فلم يقع اطلاق اللفظ عليه وفيه نظر لما عرفت في باب اقسام الجازم من جهة اطلاق لفظ العام  
على الى من يكون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى الجازم غير شرطي الجوزا وقد بطلن لفظ القدر على ضد مع حقيقة المعاناة بين  
التي هي اخص من البانية التي هي اخص من عدم الملازمة وايضا التعارض غير محقق لا مكان وضع الجمع والتزيب على سبيل الاشتراك  
وموجوبية الاشتراك لا تمنع من ذلك لما تقدم والجواب عن الاول ان الكلام لا يمكن ان يكون افراد اللفظ بالذات فانه يقع  
في التعظيم لان الواو والاعلى التزيب فان معصية الله لا تنفك عن معصية رسول الله فيستحيل ان يكون التزيب ومن هنا قال  
فخر الدين في الحصول فلهذا بان ان كل من فقههم اولى ذلك لوجود الواو منفكاً عن التزيب وعن الثاني ان انكار  
على ابن عباس معارض بامر ابن عباس فانه لو فهم كون الواو للتزيب لم يأمروهم بتقديم العروة على الخنجر وهذا ارجح لان امره  
وامره بالتقديم اذ على عدم فهم التزيب من الواو اما انكارهم عليه فلا بد من فهم التزيب لجزا فهم من الواو والجمع المطلق  
المتناول لتقديم الجمع على العروة وعكس الوجه للتخيير ولما كان امر ابن عباس رافعا للتخيير وموجبا للتقديم تقدم العروة  
لا جرم انكاره عليه بل ان ابن عباس عرف من انكر عليه ان ذلك بدالات الالفاظ واعلم ان الواو في قوله تعالى فان رسول الله قد قال

فوقه

في حقه كنف ملى على وعن الثالث ان الطلاق المعطوف يشترط لفظ الطلاق المعطوف عليه بل كلام اخر وقع بعد  
تمام الاول فلم يقع لعدم مصادفة الزوجية التي هي شرط في وقوع الطلاق لكونها بالاول لخلاف طاعتين فانها تعتبر  
وبين لقوله طالق فكانت كالجزمه الكلام لا يتم الا باخذه وعن الرابع بالمنع من رجحان وضع اللفظ للتزيب  
المطلق على وضع الجمع المطلق بل الامور العكس فان وضع اللفظ للمعصية هو الذي وضعه للاخص لانه الاحتياج الى العام  
دون الخاص فانه قد خناج الى العام من لا يحتاج الى الخاص وفيه نظران ذلك انما يلزم منه رجحان وضع اللفظ للمعصية  
اذا لم يكن التعريضه باللفظ الموضوع على خاص باعتبار كونه ملزوما له بما يحيا هذا التعريضه وهو الواقع فلا يقول الله  
طال نذره من غير ترتيب عقيب قوله الواو للجمع ليس بعيدا بل من التزيب بل انما يقتضي بالتزيب وكذا في القول  
الذي نقله عن ابي علي في قوله ولوروده حايده الى الواو قال من استمره ومنه القاء في التعقيب بحسب ما يمكن  
لاجتماع اهل اللغة عليه وقوله في تفسيركم كما زفان الوعيد من الله تعالى يشبه الواقع لا يمنع الخلف فيه اقول من الخلف  
الى خناج الى تفسيرها القاء في موضوع لغة التعقيب على حسب ما يمكن بحسب كون المعطوف واقعا عقيب المعطوف  
عليه على ما يمكن لقوله في ذلك بغدا فالكوف لم يند فقول الكوف عقيب فقول بغدا فلا فصل لان ذلك متمتع بل  
سبب دخول الكوف عقيب فقول بغدا بجملة لا يمكن فحوله اليه في اول من كاد به والدليل على ان موضوع لغة التعقيب  
اجماع اهل اللغة عليه واجماعهم في ذلك واما التفسير فخر ابي الخلف في قوله في كتاب الله تعالى لغو التعقيب ومثل كان  
كذلك لم يكن موضوع له اما الاول فلفظ له ولا تقروا على الله كذا في تفسيركم بحسب ادب والاسماء لا يقع عقيب الاقرا  
بل يتبرأ من الله اليوم القيمة واما الثاني فلان ما لا يكون لغو التعقيب كونه الاصل في الاستعمال الحقيقة على ملغى  
ولا يكون حقيقة فيه ايضا ولا يلزم الاشتراك الى ان لا اصل والى باب المنع من صدق الشرطية فان استعمال الفاظها  
بماز لما ثبت من اجماع الا وابعادها للتعقيب فلو كانت حصة في غيره لزم الاشتراك الى اخره منه في المصير اليه وجه  
العلاقة ان وجب ان يمتنع الخلف عليه وجب نزع من حيث اخباره نزع به فاشبهه الواقع في الخلف قال الله تعالى ومنها  
في وهي للظرفية حقيقة مثل زيد في الدار وقد برأ مثل في جرد الخلف اقول لفظ من الخلف الذي يحتاج اليه الفقيه  
الى تفسيرها وهي موضوع للظرفية اما حقيقة كونه وقدر في يوكمن واما تقدير كونه ولا صلبكم في جرد الخلف  
لكن للصلوب على الخنجر تمكن الممكن في مكانه والظرف منه حقيقة وهو ما لا يؤيد على الظروف كالمآ في الكور حال مثلا في جرد  
حقيق وهو ما يريد على الظروف كزبد في الدار وفي البلد والدليل على ان موضوع لغة الظرفية اجماع اهل اللغة عليه وقال بعض  
العلماء انما السببية لقوله في النفس المؤمنة ما به من الاصل وضعه فخر الدين بان احدا من اهل العلم يذكر ذلك مع ان الرجح

في حقه كنف ملى على

في حقه كنف ملى على



















تابعاً لكونها فاعان يكون من مكمالات ذلك المعنى الفقه او قال الاول كدلالة محرم النافذ على محرم الضرب  
لان الغرض من محرم النافذ كلف الاذنين عن الوالدين وانما لا يكمل من محرم الضرب وتضمن ذلك دلالة التثنية  
ومعنى موم للواقعة والثاني كدلالة التخصيص بالوصف على التخصيص بالحكم مثل في الغنم السابعة اكلها وليس  
دليل الخطاب ودلالة المفهوم وكدلالة التخصيص بالذكر على التخصيص بالحكم عند من يقول به قال سالم  
المقصد الثالث في الامر والنهي فيه قصود الاول في حقيقة الامر وفيه ما حدث الاول الامر حقيقة في  
القول مجزئ الفعل والانعاع في الاول واما الثاني فلا لانه لو ان لزم الاشتراك حتى يصح الاستعمال فيه على الحقيقة  
كما في قوله حتى اذا اجابوا فاعادوا التثنية والمراد الافعال العجيبة وكان يقال امر فلان مستقيم وهذا هو  
الجواب الاستعمال بعد جزم الجواز كما يوجد في حقيقة فلا يجوز الاستدلال به عليه خصوصاً قد بينا  
اولاً في الجواز على الاشتراك اقول لما فرغ من بحث المتعلقة بالخطاب الذي هو جزم الامر  
والنهي عنهما شاع في المباحث المتعلقة بافعال مخصوصة كما بدأ بما حدث الامور النارية التي هي على الاقفا  
دون غيرهما وبدا بالامور المتعلقة بجانب الوجود واخر النهي عن المتعلقة بجانب العدم واعلم ان لفظه  
الامر حقيقة في القول المخصوص اعني الدال على طلب الفعل وقائماً واما الخراف في انما هل هي مع ذلك  
حقيقة في غيره ام لا فالجواب ان على انما ليست كذلك وبعض الفقه ذهب الى انها حقيقة في الفعل اي  
وزعم ابو الحسين البصري انما مشترك بين القول المذكور وبين الشرع وبين الصفه وبين الشأن والطريق والحق  
الاول انما كانت حقيقة في غير القول المخصوص مع كونه حقيقة فيه لزم الاشتراك وقد تقدم كونه على  
خلاف الاصل واجبة انما يكون بانه حقيقة في الفعل اي بان اهل اللغة استعملوا لفظ الامر في الفعل صبي  
كان ذلك كانت حقيقة فيه اما الاول فبعدم عليه القرآن العزيز والشعر والعرف اما القرآن فكقول  
حيث اذا جاء امرنا وادار التثنية والمراد بالامور منها الافعال العجيبة التي فعلها الله في ذلك الوقت وقوله  
ان تعجبين من اموره واراد به الفعل وقوله وما امرونا الا واحدة كليم بالبحر خبري في البحر من اموره وما امر  
فرعون برشد المراد فعله واما الشعر فقول الشاعر لا امر ما يسود من يسود واما العرف فكقول  
الرب لا امر ما جزع قصير انهم وقد لهم امولاً مستقيم المراد طريقه وفعله ويقولون هذا امر عظيم  
ورأيت امواحاً في واما الثاني فلما عرفت من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة اجاب الفقه طاب ثراه بالمنع  
من دلاله الاستعمال على الحقيقة وذلك لان الاستعمال يوجد تارة مع الحقيقة وتارة مع الجواز وهو مشترك

هذا هو الجواب  
في قوله  
ما امرنا

بينهما اعم منهما فلا يكون دالا على احد على التفسير لان العام لا يدل على الخاص العبر من حذية باحدى الدلائل  
الثالث هذا اذا كانت نسبة العام الى حذية على السواء مع كونه اولاً من جهة اخرى كما في مثلثه فان  
كون الاستعمال من الجواز هو من كونه حقيقة لا يستلزم الثاني الا ان كان وهو مروج بالنسبة الى الجواز والى  
ان لا يدل على المخرج واجيب اي بالمنع من استعمال لفظ الامر في الفعل ويجوز ان يكون المراد في الآية اول  
الفعل والشان ولو سلم اراده الفعل لكان لا ان اطلق على لفظ الامر لخصوصية فيه فبالعموم كونه شاكراً  
الاية الثانية وقوله وما امر فرعون برشد يحتمل ان يكون المراد القول بل الظاهر بل دليل قوله قبل ذلك  
فاتبوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به واما قوله وما امرونا الا واحدة كليم بالبحر فمتبع اجراوه على ظاهر  
لاستلزامه وحده فعله ثم وانه لا يحدث الا كليم بالبحر في السرعة ومن العلوم انه ليس كذلك في قول المراد بانه  
اعلم انه من شأنه ان اراد شيئا مع كليم بالبحر وقوله محيرات بامره المراد الشأن لان الجري والتجسس ليس بفعله  
بل قدرته ثم ويمكن ان يقال بان الاستعمال الدال على الحقيقة انما هو الجواز عن القرابين ومنه ليس كذلك فان  
ادخل في هذه الصور الجواز عن القرينية الدالة على اراده الفعل منعاً لكون الفعل مراداً وبطل احتجاجهم بالكلية  
ابو الحسين على من ذهب بان من قال هذا امر لم يدرك السامع اي بهذه الامور اراد ولو قال بهذا الامر بالفعل او امولاً  
مستقيم او تحرك الجسم الامور جازية لا مفهوم السامع من الاول القول ومن الثاني الشأن ومن الثالث الشيء ومن  
الرابع انه جازي عن من الاعراض وتورد الذم بين فهم هذه المعاني عند اطلاق لفظ الامر دليل على  
اشتراكها بينها اذ لو كانت حقيقة في احد تلك التباد واللفظ كان حقيقة في امور مشتركة بين الجواب  
المنع من التردد عند اطلاق لفظ الامر بل المدعى انه يتبادر القول الى الفهم والها في قوله فيه على الحقيقة عايد الى  
الفعل وعلى تعلق ما جزمه او الها في قوله فلا يجوز الاستدلال به عايد الى الاستعمال في قوله عليه عايد الى كونه  
حقيقة قال ابن السكيت في قوله الثاني في قوله وهو طلب الفعل بالفعل على جهة الاستعمال وهذا الطلب معلوم  
لكل عاقل وهو غير الصيغة لعدم اختلاف اللغات والوجود في السامع الفاعل التام مع انتفاء  
وهل هو الا اراده او غير ذلك الى الاول فانا لا نعلم المراد على الارادة والجزء وضع اللفظ الظاهري غير محقق والاشارة  
اتمنى الطلبات مقابل الارادة لان الدية امور الكافر بالطاعة ولم يرد الله لانه عالم بعدم ايقاعه منه فيكون  
تكميله بما تكلفه بالي اولى به من تكلفه الفعل ولا امره به ولا امر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه منه طلباً  
لاظهار عذره والجواب المنع من عدم اراده الطاعة من الكافر العلم لا يثبت في المعلوم وتام الاستقصاء في هذه



طلبه

المتكلم مذكور في كتيبت الكلامية ونفي الامور عنه نفي الزام وان كان مراد الابقاع الفعل اختيار او الطلب الارادة  
 من ان ياتي امر طالب الفعول الجواب واحد وهو وجد منه صورة الامور لم يرد ولا طلبه اقول لما بين ان  
 لفظة الامور موضوعه للفعل المخصوص منوع في تعريف ذلك القول فقول طلب جئت شامل لطلب الفعل وطلب التوك  
 الذي هو التماسي وبه يخرج ما ليس بطلب من انواع الكلام كالاخبار والتعدي وغيرهما واصله الى الفعل  
 فصل يميزه عن التماسي والراد بالفعل هما ما يقع القول ايها لندرج فيه الامور بالامر والنهي والجوهر وغير ذلك  
 من انواع الكلام وقوله بالقول احتراز من طلب الفعل بالاشارة وقوله لانه لا يسمى امرا اذا الامور نوع من انواع  
 الكلام وقوله على جهة الاستعلاء يخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر العلوكا معتبرا جماعه من المعتزلة لوجود الامر  
 بدونه بدليل قوله حكايه عن فرعون ما اذا ما موفون وقول عمر بن العاص لمعوية اموتك امرا جازما فحيث  
 وكان من التوقيف قل ابن قاسم وهذا الخدمو الذي ذكره في الدين في المحصول احترازه المطلب طارئة في  
 التماسية وفيه نظر فان الامور عندنا ليست بالطلب المدلول عليه بالقول بل هي الدال على الطلب وحيث  
 في الدين ايها في بعض كتبه باللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء لفظ جئت يقتضي بالدال  
 ليخرج الماهل فوله على طلب الفعل اخرج ما لا يدل على طلب هذا كالجوهر والتبع وغيرها وما يدل على طلب التمسك  
 كالتماسي وقوله على سبيل الاستعلاء اخرج الدعاء والالتماس المراد بالدلالة الدلالة بالطبيعة لا التماسية والا  
 لا يقتضي في طرده بمثل قول الانسان فغير مستعليا عليه لا يتم في هذا المكان او لا تسكت فانه يدل على  
 طلب الفعل بالالتزام وهو المخرج من المكان في المثال الاول والكلام في الثاني على قول الشاعر ان  
 المطلوب بالنهي فعل الفقد ينقص الحد في طرده ايها ويرد على عكس الحد في المذكورين مثل قوله فاجنبوا  
 الوجه من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقوله وما تألم عنه فانتروا وعجل تسكفوا عما سكت الله عنه  
 فانها اوامر ولا تصدق احد الحدين على شي منها ولا يرد على طردها مثل طلب منك الفعل لانه انما يدل بالوضع على  
 الاخبار بطلب الفعل على نفس الطلب ويمكن ان يقال على الثاني انه منقوض بمثل طلب الفعل فان قلت المراد بقولنا  
 الدال على طلب الفعل الدال على وجود الطلب لا على حاجته خالصه قلت فينتقض بقولنا وجود طلب الفعل والمراد  
 ان المراد باللفظ الدال المفيد فابدي تامه لان الامور من جملة اقسام المركب التام وحيث ينفع النقص بالصور  
 المذكور وقد نقل عن اوابل الاصولين حد ودرجيه مثل قول القاضي في كبره القول المتضمن طاعة المأمور بفعل  
 المأمور به وهو وري باعتبار كون كل من المأمور والمأمور به مشتقا من الامر فيوقف معرفتها على معرفته

دوريه

بما يكون دورا ونعني الطاعة بانها موافقة الامور فيكون الامور معارفها فلو كانت معرفة دارية وكقول المعتزلة  
 الامور موقوف على القابل لمن دونه افعال او ما يتقدم مفاهيمه في الدلالة فيدخل فيه الامور بعين العربة فانه منقوض طردا وعكس  
 اما الاول فلنصدق هذا التعريف على التمدد وغيره من المعاني الا يتبع كذب الامور على كل واحد منها واما الثاني  
 فلنصدق الامر على الصيغة الصادرة من الادب نحو الاعل حال استعلاء به مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا فيه  
 لفظة او هي موضوعه للتكدي والايام وما يتاها في التمدد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل عاقل لانه يامو  
 وينهي ويدرك معرفة ضرورية بينهما وبين طلب الفعل وطلب التمسك بين الطلب والجوهر ومن ايات كونه معلوما  
 له وهو معانيه الصيغة الدالة عليه ضرورة مغايرة الدليل للقول ولان الصيغة تختلف بحسب اختلاف الصفات والامور  
 والطلب ليس مختلفا بشي من ذلك فتعذر لوجود الصيغة منفكة عن الطلب عند صدورهما من الساجد والنام والطالب  
 فلا يكون هي اياه والا فك الشئ عن نفسه وهل هو مغاير لارادة قالت الاشاعرة نعم وانكده المعنى له وزعموا ان الطلب  
 عبارة عن ارادة المأمور به وهو الحق لئلا ان الزايد على الارادة غير معقول لما لو ثبت لكان امورا خفية في الغاية لا يدركه  
 الا الافراد من العقلاء ولا يجوز وضع لفظة الامور المندولة بين الخاص العام بازايه لا تتحق له وضع اللفظ الظاهر المشهور  
 لامر غير معقول اصلا او في غاية الخفاء الواجب كونه موضوعا في اللغة للمعاني المتعارفة بينهم واجتبت الاشاعرة بوجوه  
 الاول انه امر الكافر الذي علم منه عدم الطاعة بها ولم يرد ما منه كونه تاما منه والافعال عكس جملته وانما هو المتمنع  
 لا يكون مراد الله تعالى فاقصد ثبت وجود الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دون الارادة لكون  
 الطلب ما تقتض الامور لا زما لاد الثاني انه يجب ان يقول الانسان ليضربك بالعقل ولا اسرك به فلو كان الامر عبارة  
 عن الارادة لم يجب ذلك لكونه من مقتضا وفيه نظر لانه انما يدل على مغايرة الارادة للامر وما اذن ايرادها  
 وليس دالا على مغايرة الارادة للطلب الذي هو المطلب اللهم الا ان يقال ان الامر عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال صحيحا  
 الا انه ممنوع ولو عكس وان اسرك بالعقل لا اريد منك لزوم المغايرة المطلوبة لوجه هذا القول الثالث ان السيد قد  
 يامر عبدا بالامر بدلا لوجه المليك لمواظبة ان كان المأمور به فاعينه بانه لا يمثل امره وطلب المليك انما يان  
 يامره في جهرته بامور فان السيد يامره بفعل ولا يوجب منه فقد وجد الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من  
 عدم مقتضاها واجاب المقطاب بانه عن الاول بالتمنع من عدم ارادة الطاعة من علم منه عدمها ومن شئ لهما  
 على تقدير تعلق علمه بجهدها العلم لا يترتب في المعلوم كونه حكايه عنه والاستعلاء في معنى التمسك اعني عدم اقتضا العلم بعدم  
 الاستعلاء والوجود الموجب مذكور في كتيبت الكلامية وعن الثاني ان المراد بالامر المنفي للزام مع كونه مراد الابقاع الفعل اختيارا

هذا ينبغي ان الامر من اللفظ  
 انما هو على الطلب كالتماسي  
 وهذا البحث ١٣



فكان حال ارادة الفعل لا الزمته مع انه معارض بان يحسن ان يقول اطلب منك الفعل لا اموك به ولهم ما  
 الناس ان يقول السائل للملك اموك هكذا ولا يتحقق اطلب منك كذا والتحقيق ان الاولين عبارة عن مجرد  
 الطلب الارادة بل عن جملته جزوها الطلب او الارادة وح لا يلزم من ثبوت الارادة وانتفاها انما انتفاها كذا  
 عن الارادة لانها اعم منه بل يلزم عكسه وعن الثالث ان السيد في تلك الحال كما لا يوجد الفعل لما موربه كذا  
 لا يطلبه الارادة والطلب متساويان في الانتفا عن ذلك الفعل لما موربه والجواب عنهما واحد وهو انما  
 او وجوده الامور غير امر واعلم ان في الدليل الاول المذكور للاشعار وضع نظره في ذلك ان قوله فيكون تكليف  
 بها تكليفها الى ان ليس له مدخل في محتمل لان تكليفه واقع انتفا وان كان وقوعه على لا عندكم والتكليف بمثل  
 هذا لا لا يجوز له ولو قال ان له فيكون ايضا على لا فلا يكون مردا لشيء قال السيد رحمه الله الثالث اعلم  
 ان الصيغة تدل على الطلب بالوضع فلا يقتضي في الارادة كغيرها من الالفاظ اجماع الجبايين بان المميز بين الامر  
 والتقدير الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب مجازي في غيره ولا انما الارادة لما موربه في صورته الصيغة  
 امر افلا قالها لانها دالة بالوضع على الارادة فلا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة كالتحركات مع الاستاء وقد تقوم  
 صيغة الامر مقام الجواب مثل اذا لم تسبح فاصنع ما شئت وبالعكس مثل والوالدات يوصعن لاشراكم في الدلالة على  
 وجود الفعل وكذا النبي مثل لا تسبح المرأة على غيرها اقول قد اشتمل هذا البحث على ثلث مسائل الاولى في ان دلاله  
 صيغة الامر على الطلب يكون في حقيقة الوضع من غير افتقار الى ارادة اخرى وهو قول الكعبين وخالف في ذلك ابو علي  
 وابوهاشم الجبايين وزعموا انه لا بد من ذلك الوضع من ارادة اخرى واختار القاطب ثوابه الاول واجبه عليهما  
 هذه الصيغة موضوع لمعنى الطلب فلا يقتضي دلالة عليها الى ارادة كسابر الالفاظ الموضوع لمعناها مثل دلاله  
 كل من لفظ الانسان والعرض على معناه اجماع الجبايين بانا يميز بين الصيغة اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا  
 ولا يميز بينهما الا الارادة فبدوننا لا تحقق دلاله الصيغة على طلب والجواب ان الصيغة انما تقتضي دلالة على الطلب  
 الى امر اخر غير الوضع من ارادة او غيرا لو كانت حقيقة في غيره كالتهديد في قوله اما اذا كانت حقيقة في الطلب  
 خاصة مجازي غيره كانت معنية للطلب عند اطلاقها كجوده عن الثابتين كغيرها من الالفاظ الموضوع لمعناها الجوز  
 ولو سلم كونها صيغة مشتركة بين الامر والتهديد وانما تقتضي دلالة على الامور التي هي زائدة على الوضع لم تجز كونها  
 الزائدة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غيرا لان الارادة امر باطن حتى لا يطالع عليه السامع فلا يفيد تمييز اصلا  
 والحق ان التهديد انما يفهم من الصيغة عند افتقارها انما لا يبدل عليه اما عند تجزدها عن الثابتين فلا يفهم منها الا

عبد  
 بن  
 محمد

طلب الفعل المشد الثاني ذهب ابو علي الى ان ارادة المأمور به مؤثرة في صيرورة الصيغة امرا وانما المأمور به  
 واستدل القاطب ثوابه على بطلان هذه المقالة بان الصيغة موضوع لتفك الارادة ودالة عليها كغيرها من الالفاظ الموضوع  
 لمعناها فلا تكون معنية لها صفة الامر به فيما سأل غيرا من المتطلبات مع استماع وفيه نظر من ثوابه ضعف القيس  
 والحق ان يقال ان ارادة مدعي ثبات الارادة في كون الصيغة امرا انما هو ثوابه في وضع الواضحة ايها بما اذا الامر كان ظاهرا  
 الا ان لا وان اراد ان الصيغة الحقيقية المجردة عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة في الواقع بل يكون الالفاظ  
 مستعملة في غير موضوعها كاستعمالها بها في الجنب وغيره وقد اعترف القاطب ثوابه بذلك حيث قال ان  
 امر السيد غيره التهديد عند ان ليس امر حقيقة بل موضوعه الامور وذلك لعدم ارادة المأمور به في غير الدين اعترف  
 بمشابهة في صيغة الفعل التي هي عبارة عن الامر موضوعه للارادة المشد الثانية في قامة كل من لفظي الامر والامر مقام  
 الجواب والعكس اعلم انك قد عرفت فيما تقدم ان اللفظين اذا اشتبا معناه او كان بينهما علاقة معينة في المعنى جاز  
 اطلاق كل منهما على معنى الآخر ولما كان الجنب مشابها للمأمور به حيث دلالة على الفعل للمأمور به وطلب تحصيله  
 ومشاركه الجنب اياه في ذلك مما يحل كل من اللفظين على معنى الآخر وقد وقع ذلك في الكتاب العزيز والسنة  
 المقدسة اما اطلاق لفظ الجنب على الامر فكذلك والمطلقات يترتب بانتم من ثوابه قوة وكيفية والوالدات يوصعن  
 اولاد من حولن كما ملين والمراد امرهن بذلك واما عكس فكذلك كما اذا لم تسبح فاصنع ما شئت اي صنعت ما  
 شئت وكذا الكلام في النهي فان الجنب يشترك في مدلوله فان قول القائل اطلب منك ترك القيام دال على ما يدل عليه  
 قوله لا تمفع اطلاق لفظ كل منهما على الآخر فاطلاق لفظ الجنب ارادة النبي كغيره لا يمت الا المظهرين وقوله  
 لا تسبح المرأة على غيرها ولا على خالها وقوله لا تسبح النبي حتى تستامر معناه لا تسبح الا في الاستسار والسر في الفصل  
 الثاني في مدلول الصيغة وفيه مباحث الاول في ان الامر للوجوب صيغة فعل تتعمل في معان منفردة كالاجابة والندب  
 والارشاد والتهديد والامانة والدعاء في حقيقة الاول وقيل مشترك بين الاول والثاني وقيل للقد المشترك لثاقوله  
 ما منعك ان لا تسبح اذا مررتك منه على ترك السجود عقيب الامر ولولا انه للوجوب لما اشحن الزم مجرد الترتك وقوله لا اذا قيل  
 لهم اركعوا الا يركعون وهم على الامتناع عقيب الامر وقوله لا يركعوا الذين في القلوب عن امره امره الخ الامور بالحرز  
 وقوله العقاب لما حسن التذير لان تارك المأمور به عاص والعاصي يتحقق العقاب وقوله لا ان اشق على  
 امي لأموتهم بالسواك من الامر مع ثبوت التذير ونفي الامر واثبت التذير المندوب بقوله في خبر يبرح وخش  
 ذم العبد على التوك والان جملة على الوجوب احتراز عن الضرر المظنون اقول لما ذكرنا لفظ الامر حقيقة في القول الدال

وقال ذلك من قبل انهم  
 في قوله لا تسبح النبي حتى تستامر



على طلب الفعل شخ في ذكر مدلول ذلك القول مفصلا اعلم ان صيغة الفعل تحمل في خمسة عشر معنى على سبيل البدل  
 ١ الاتجاب كقولهم اتجهت الى المسجد فكلما توجهت ان علمت منهم حجة الارشاد لقوله تعالى واشهدوا بانها لهم  
 وهذه الثلاثة تشترك في تحصيل المصلحة الاولى اخروية وفي الثالث نبوية والثالث لا يتحقق الا بالاشهاد  
 ولا بعدد و التمهيد كقولهم اعلموا ما شئتم الا هاته كقولهم في انك انت العزيز الكريم في الدعاء فكل  
 اعول في الاباح كقولهم واذا حملتم فاصطادوا في الامتنان كقولهم كلوا مما رزقكم الله ط الا انكم كقولهم ادخلوها  
 بسلام امنين في التخيير كقولهم كونا فردة يا تجيرون كقولهم فانا بسوء من طلبت التوبة فاصبروا واولا  
 تصبروا في التثنية الاية دليل الطويل الاجل بضم وما الاصحاح منك يا مثل قوله لا يحقر الله انتم ملوك في الكوفة  
 كن فيكون والمطاب تراه اقصر على ذكر اربعة الاول والاتفاق وانه على ان هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع  
 هذه المعاني لان كثير منها كالنهي والتخيير والاباح والتوبيخ لا تفهم من مجرد الصيغة بل انما تفهم منها عند اقتنائها  
 بعد اربعة دليل خصوصية وانما الخلاف فيها في حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب الشافعي واكثر الفقهاء  
 وجماعة من المتكلمين الى ان الجاهلي في احد قوليه والي الحسين البصري وفي الدين الرازي الى ان حقيقة في الاول  
 اعني الوجوب وهو اختيار المطاب تراه هنا وقال في التلخيص انها موضوع لغة للطلب المطلق الشامل للوجوب  
 والندب ومن حيث الشئ للوجوب وندب جماعه من التكليف والفتا الى انها حصة في الندب وهو منقول عن  
 الشافعي ايضا وعن ابن هاشم وزعم بعضهم انها حقيقة في الاجاب دون الوجوب ووفق بينهما بالاجاب  
 دلالة الامر على ان الامر واجب الفعل المأمور به والوجوب دلالة الامر على ان المأمور به له صفة الوجوب وهذا الفرق  
 يتم على راي المعتزلة دون الاشاعرة وقال السيد المرتضى انه انما يشترط في الوجوب والندب من حيث اللغة  
 والعرف الشرعي خصصا بالوجوب وقال اخرون انما يشترط فيهما مطلقا وقال اخرون انما حصة في القدر المشترك  
 بينهما وهو توجع الفعل مطلقا وقال قوم انما يشترط في الوجوب والندب والاباح والتمني وزعم اخرون  
 انما يشترط فيهن الثلاثة الا ان بعضهم جعلوا هو صيغة لافل المراتب والاباح والتمني انما حقيقة في طلب الفعل دون  
 عينه بدليل ما عند سماع لغة الصيغة مجردة عن الراي فانهم منى طلب الفعل واما سواه ولولم يكن حقيقة فيه خاصه  
 لما كانت كذلك اذ كانت حقيقة في عينه خاصه بوجوب فهم ذلك الغير كونه حقيقة في غيره وفيه على سبيل البدل  
 تردد الزمن بين ما انتفا لذتين اللازمين دليل على انهما ملزمين ما حقق المدعي في وقت الاشعري والفاخر ابو بكر  
 والغزالي في ذلك واجتهد المطاب تراه على ان الوجوب بوجوه ثمانية اربعة من الكتاب العزيز واثنان من السنة واثنان

في الامور

من  
 في الامور

من طريق العقل الاول قوله تعالى ان لا تسجدوا لشيء الا لله وحده ولعلكم تتقون ولعلكم تتقون  
 الدخ ففهم الدخ واليقين ولولم يكن الامر للوجوب لما دام ابلت عجز ترك السجود المأمور به وكان له ان يقول  
 انك لم توجب علي فيه نظراته ان دل فاما يدل على ان الامر للوجوب ولا يدل على ان صيغة الفعل للوجوب الذي هو  
 المطاب واعترض اربعة باحتمال كون الامر في تلك اللغة معينا للوجوب ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا او شرعنا  
 كذلك واجيب بان الظاهر يقتضي ترتيب الدخ على مخالفة الامر في تخصيصه بامور خاص خلاف الظاهر وفيه نظرية لانه  
 لو كان مفيدا في تلك اللغة لزم النقل لمخالفة الاصل الثاني قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ففهم  
 الدخ على تركهم ما قبل لهم ففعلوه ولو لا كون قوله افعلوه للوجوب لما احتج بهم على تركه وفيه نظر لاحتمال  
 فهمهم على تركهم الركوع لاجل امر اياهم به حقيقة في لغتهم ومما نفعته واعتضض اياه بالمنع من كون الدخ على  
 وترك بل انما فهمهم على عدم اعتقادهم حقيقة الامور يدل على ذلك قوله تعالى عقيبهم بل يؤمضون المكذبين واية فالامر  
 بتعين الوجوب عند امره بايدل على ارادته فلم لا يجوز ان يكون قد اقتضى بذلك الامر في لغة الله على  
 الوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا فعقب امرهم به او بوجوب  
 فان كان الاول جاز ان يشقق الدخ بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان الكفار عند ما يغدبون  
 على تركهم العبادات كما يغدبون على تركهم الايمان وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تركهم  
 منافية فيما لزم قدم بتركهم ما امروا به وعن الثاني ان الدخ مرتب على تركهم الركوع عقيب الامور مطلقا  
 فكان ذلك الترك سببا للندم من غير اعتبار القرينة الثالث قوله تعالى فليزر الذين يخالفون عن امره  
 الاية امر الله تعالى مخالف الامر بالخذل عن وتارك المأمور به مخالف للمأمور به ليل ان الى الله عند الوافق وموافقة  
 الامر العمل بمقتضاه فيضا كما ترك العمل بمقتضاه والامر بالخذل عن العذاب انما يخص عند قيام مقتضيه فثبت  
 ان تارك المأمور به قد وجد في حقه ما يقتضي جزاء العذاب به وترتب هذا الحكم على ما اذا الوصف هو ان يكون  
 عمله ولا يعني كونه الامر للوجوب الا بهذا وفيه نظر فانا لا نعلم ان تارك المأمور به مخالف للمأمور به بل يدل على تحريم مخالفة  
 التارك لاجل الامر على سبيل الممانعة والمشاقة وذلك لا يدل على كون الامر للوجوب بل يدل على تحريم مخالفة  
 الامر بهذا المعنى واعتراض اربعة بالمنع من كون تارك المأمور به مخالفا للمأمور به لانه لو كان موافقا الامر عبارة عن الاثبات  
 بمقتضاه مطلقا بل على الوجه الذي اقتضاها فانه لو اتي المكلف به على وجه الندب وكان الراد اتيانه به على وجه الوجوب  
 او بالعكس لم يكن موافقا للمأمور به مخالفه فاذا ان مخالفة عبارة عن الاثبات بالمأمور به على غير الوجه الذي اقتضاها

وبدفع باء بدل افعال على صيغة  
 افعال لوجوب لان الامر بالسجود  
 ما جرد لا يقتضي افعال لوجوب  
 واذ قلنا للمكذبين اسجدوا لله  
 ففهموا انهم لا يسجدوا لله  
 القرآن العزيز



اتفاقا والامر او نقول ان موافقة الامر عبارة عن اتفاق حقيقة فالجائز ان يكون موافقة عن علم اتفاق حقيقة او  
 اتفاقا عن عدم حقيقة متساكن لان ان مخالفة الامر موجب للعقاب ونمتنع دالة الية على موافقة الامر بالجزء بل على  
 دالة على الجزء عن مخالفة الامر متساكن لكن الية انما دلت على ان مخالفة الامر موجب بالجزء لا على وجوب الجزر  
 نعم تدل على ذلك بتقدير كون الامر موجب لكنه نفس المتنازع فان قلت حسن الجزر كاف لانه انما يحسن عند  
 قيام المعصية ليزول العذاب قلت انما بل حسن عند احتمال نزول العذاب ايضا وهذا الاحتمال قائم لان هذا  
 المسئلة اجتماعا لانه لا قطعنا متساكن ذلك بدل على كون امر واجب بل قلتم ان كل موافقة الية قال في امره بحكم  
 حرمها ان الله تعالى في رسوله وحي لا يدل على ان امر واحد مما على التعبد للوجوب والجزاء ان العبد اذا امتثل امره  
 حسن له وعرف ان تعالى هذا العبد موافق امره تعالى ولو لم يحتمل امره قيل انه موافق امره بل مخالفة قوله  
 الموافقة عبارة عن الاتيان بمعصية الامر على الوجه الذي مضى له الحكم لا موافقة بل على مخالفة الامر عبارة عن علم  
 الاتيان بمعصية على الوجه الذي مضى له ذلك شاعل على مخالفة بالتعبد والامر موافقة الامر عبارة  
 عن اتفاق حقيقة فليست بشي لان ذلك لا يكون موافقة للموجب بل الدال على كونه مخالفا موافقة التي عبارة  
 عن موافقة معصية الدليل كون الامر مخالفا واما منع دالة الية على موافقة الامر بالجزء ودعوى دالة الجزر  
 الجزر عن مخالفة الامر فيسقط ما عدم تعبد المأمور بالجزء فان قيل المأمور بالجزء من تقدم ذكرهم وهم  
 الذين يتسللون منهم لو اقلنا المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يامروهم بالجزء عن الفهم وعلى  
 بعد برتبهم في قوله ان تعصيتهم فتنه ويصيبهم عذاب اليم ضار بها لان الجزر لا يتعبد اليم فلو لم يزل الية  
 انما دلت على الامر بالجزر لا على وجوب قلنا لا ندعي وجوب الجزر لان وكنهه لا اقل من ان يدل على جواز ذلك  
 كاف في عرفتنا اذ جواز الجزر مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المعصية لوقعه لكان الجزر  
 عنه حذرا لم يوجد ولم يوجد المعصية لوقعه وذلك مستبعد وعين فيمتنع ورود الامور قوله انما تدل الية على كون  
 امره بالجزء فلم قلتم ان كل موافقة قلنا الامور المذكور للمعصية بدليل محتمل الاستثناء منه بان يقال فلنجزر  
 الذين يخالفون عن امر الامور الفلاني ولا بد من وجوب العقاب على مخالفة الامر وترب الحكم على الوصف مشعر بكون  
 الوصف على ذلك الحكم في جميع صدور وجود الوصف واما قوله انه يدل على ان امر واحد مما يعني الله ورسوله  
 في الجملة واجب وذلك غير مستلزم لكون امر واحد مما على التعبد للوجوب قلنا انه لا ما قبل بالفرق الرابع تارك  
 ما امر الله ورسوله به عاصي وكل عاصي مستحق للعقاب بغير تارك ما امر الله ورسوله به مستحق للعقاب ولا يصح

قلنا مستلزم لان الامور التي هي على وجه التعبد للوجوب

لكون الامر موجب الامور الصغرى بل هو لا يعصون الله ما امرهم الاية وقوله اطيعوا الله واطيعوا  
 لا يحصى كذا امر او المراد بالعصية ان هذا هو المأمور به واما الكبير في قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له اجرهم  
 واعتصم بالمنع من المعصية اما الصغرى فلان العصية لو كان عبارة عن ترك المأمور به لكان قوله تعالى ويعصون الله  
 يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكملة لادعاء باعني القابض وذلك غير جائز على ان الامور الملازمة ان عدم الفصل  
 العصية على ذلك التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك لكونه كذا امر من غير قيد واية قال تعالى قد يكون ما امر  
 مع كون تاركه غير عاصي واما الكبير فيتمتع كليمك بالي جزية او المراد بهم بعض العصاة بدليل عقيد غفلة في قوله  
 وذلك يخص بالكفار والنجس من الامور المنع من لزوم التلوا على ذلك التقدير واما يلزم لو كان زمان الفعل واحدا واما  
 ليست كذلك فان الاول ما نحن والثاني مستقبل والعقوبة العلم لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويعصون ما امرهم  
 به في المستقبل متساكن عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمأمورية التزاما لا مطابقة ودلالة قوله ويعصون ما  
 يؤمرون مطابقة فلا تكون الحصول التاليد باردا فاحدى له التلوي بالآخرى وكون المنذور مأمورية ليست حقيقة بل  
 مجازا لكونه لازما للوجوب والكبرى كليم لان من لفظ موضوع للعموم على ما يأتي الاصل استعماله في موضوعه ونمتنع من  
 كون الجملة محتاجة بالكفار لانه قد يراجه الزمان المتطاول لان الحكم مرتبط على العصيان فيتحقق حيث تحقق  
 الخامس قوله نعم لو ان اثنى على امرهم بالسواك عند كل صلوة نعم امرهم بالسواك اتفاقية المشقة عليهم  
 واما يكون كذلك ان لو كان للندب لم يكن عليه حرج في تركه فلم يحقق المشقة منه ولان التنبية  
 ثابتة اتفاقا فلو كان الامر للندب لم يستلزم مشقة زائدة بمتنع لا جملتها في الدين استدلال بهذا الخبر وما بعد على  
 كون المنذور غير مأمور به قال لان لفظة الامور لا تشمل الامور التي لا يكون منها مفيد امتناع الامور السواك  
 لوجود المشقة والاجماع واقع على نديته واذ كان الامر بالسواك غير محقق نديته متحققة لزم كون المنذور غير مأمور  
 به فاذا انعم ان يكون الامر موضوعا لطلب الفعل غير كونه للوجوب وفيه نظر فان الجواب انما لا على ان بعض المنذور غير  
 مأمور به لان نتيجة الشكل الثالث لا يكون الاجزئية وحي لا يعصون الله ما امرهم واجبا لاحتمال كونه مندوبا فان قولنا بعض  
 المنذور غير مأمور به لا ينافي صدق قولنا كل مندوب مأمور به انما ليس خبر بدريين واما انها عتقت تحت عبادة كرهته  
 فقال لها عدم راجع فقلت تارك رسول الله فقال لا انا انما شافى فقلت لا جازية فيه فقد نزع الامر واثبت الشفاعة  
 الله على التنبية وذلك دليل على ان المنذور غير مأمور به فتعبد كون المأمور به واجبا لما تقدم من بطلان كونه موضوعا  
 لغير طلب الفعل ولا ناعلم ان كان ذلك القول امر الكان واجبا او هو النبي عدم عليه فكان الامر للوجوب فيها نظر

لو جرحه ولو المشقة

من مندوب



اما الاول فلما عرفت من ان ثبوت التنبية وانفا الامر لا يدل على عدم كون المأمور به مندوبا واما الثاني فلما علمنا ان  
علمت بانه لو كان امرا كان واجبا مع انه يحتمل ان يكون موقفا من امره علمه الله سبحانه ان العبد اذا لم يفعل ما امر  
به سبحانه ذم العقلا وعللوا ذمهم على انه امر مستحيل وذلك لبل على حسن دم تارك المأمور به وهو يجب كون الامر للوجوب الثامن  
عمل الامر على الوجوب فينبذ القطع لعدم محالته امر الشارع وحمله على التنبية يقتضي الشك فيه ومن كان كذلك تغير حمل الامر على الوجوب  
اما الاول فلان المأمور به ان كان واجبا كان حمله على الوجوب موجبا للقطع بعدم الاقدام على محالته الامر وان كان مندوبا  
كان حمله على الوجوب مقتضيا للتصريح في حصوله بالبلغ الوجوه فلم يحقق محالته الامر على التنبية بين واما حمله على التنبية فلا  
يحصل معه القطع بعدم محالته الامر الا على تقدير كونه مندوبا واما بقدر كونه واجبا فيحقق محالته الامر ومن الثاني  
فلقد عدا مع ما يربك اليك الا بربك وانه اذا تعارض طريقتان احدهما امن والاخر مخوف تغير سلك الامن وذلك  
من مقتضيات العقول ولان في محالته الامر غير مطمونا فيجب دفعه وانما يحتمل حمل الامر على الوجوب كما بيناه وفيه نظر فانه  
لا يدل على المحال كون الصيغة موقوفة للوجوب دون التنبية لان ما ذكره بعينه وارجع على تقدير كون الصيغة  
مستثناة بغير الوجوب والتنبية بل وعلى تقدير كونه موقوفة لتقدير التنبية بغيرها وجعلت في التنبية مجازا في الوجوب  
قال الله تعالى اجعلوا في الوجوب والتنبية والاصل عدم الاشتراك في الحقيقة في القدرة المشتركة  
والجواب الى ان هذا لا يدل على تديننا اقول لا فرق من ذكر الادلة على مطلوبه اشار اليها مع انه لم يفرق بين  
بان الامر حقيقة في القدرة المشتركة بين الوجوب والتنبية وهو مطلق طلب الفعل مع جوابه وهو الدليل على ان الامر يستعمل  
تارة في الوجوب وتارة في التنبية ومن كان كذلك كان حقيقة في القدرة المشتركة بينهما اما الاول فلما تقدم من قوله  
تعالى اقم الصلوة وقوله فكانت يوم ان علم فيهم خيرا واما الثاني فلما نواه كان ما حققه في كل واحد منها حقيقة  
او حقيقة في حد مجازا في الاخر والاول ملزم للاشراك الثاني للمجاز وما على خلاف الاصل على ما تقدم فتغير المطا  
والجواب ان المجاز وان كان محالفا للاصل فانه يجب القول به للدليل الدال عليه وقد بينا جملته من الادلة الدالة على كون الامر  
حقيقة في الوجوب خصوصا حقيقة وذلك بوجوب كونه مجازا فيها عدا ما استعمل فيه كالتنبية وكالقدرة المشتركة بينهما والامر  
الاشراك الى ان لا اصل للمرجوح بالنسبة الى المجاز عند التعارض وبقية فالحال لازم على عدم الاشتراك سواء  
قلنا بوضع القدرة المشتركة بينهما او بالوجوب وحده او على تقدير كونه القدرة المشتركة يكون استعماله في كل واحد خصوصية  
على سبيل المجاز لانه لم يوضع له اللفظ ولا احتياجه في دالة اللفظ عليه الى قرينة وحيث يكون احتمال كونه مجازا في حد ما  
دون الاخر ارجح من كونه موقوفة للقدرة المشتركة كونه ملزوما لكثرة المجاز في التنبية الامر الوارد عقيب الخطر

حكما

للمجوز لوجود الامر المنفصل وانفا ما يجب له التنبية وهو الاستعمال من الخطر لنا وبالحكام في التقادير قوله  
واذا علمنا ناصطادوا معارض مثل فاذا استعمل الاستمرار لم يرد فاقطعوا المشركين اقول القائلون بان الامر  
للمجوز اختلفوا في الامر الوارد عقيب الخطر والاستبعاد فقال بعضهم انه للوجوب كالا لامر المبني وهو اختيار  
المصنف طاب ثراه وقال آخرون انه لا با حرج الا لاول بان مقتضى الوجوب متحقق وما يدعي كونه معارضا لا يصلح  
للمعارضه فتغير القول بالوجوب اما الاول فلان مقتضى الوجوب ملو الامر على ما تقدم وهو محقق واما عدم صلاحه  
ما يدعي معارضته للمعارضه وهو عدم الخطر المفاد فلان الاحكام ملو معارضته وكما لا يخفى الانتقال من الخطر الى  
الاجابة كذا لا يمنع الانتقال من الوجوب والعلم لجواز ذلك ضرورة ان مقتضى التنبية بعد اخرج من الجسد الملك  
مقتضى الوجوب واما المحققين النفا بالصوم بعد الخطر فينبذ الوجوب اتفاقا وفيه نظر لمنع من تحقق مقتضى فاننا لان ان الامر  
مطلقا للوجوب بل الامر المبني ونسبة الاحكام في التنبية دمعوج فان الوجوب انما يفاده الخطر ما عجز فليس ضد له وان  
استحال اجتماعه وفاداه امر العبد للوجوب للقرينة والمحققين التنبية ما موزان بالصوم عند زوال المانع فالوجوب  
مستثنا من الامر السابق لامن امرا وارجح الخضم بان الامر عقيب الخطر لو كان للوجوب كان قوله تعالى واذا علمنا ناصطادوا  
فاذا علمنا فانهم من حيث امر الله مقتضى الوجوب الصيغة الواطئة التي لا يطاق اتفاقا فكذا المقدم والملازمة بينهما واجبا في الحقيقة  
طاب ثراه عنه بان ذلك معارض يقول تعالى فاذا استعمل الاستمرار لم يرد فاقطعوا المشركين كانه مقتضى الوجوب اتفاقا مع كونه  
عقيب الخطر وهذا ارجح مما ذكره لان خلف لا ترعن مقتضى المانع امر مقتول حاد غير قادر في كونه مقتضيا لوجود الاثر  
بغير مقتضيه مع في يدية العقول ويجاب عما ذكره ابقه بان عدم افادة الاثبات المذكورين للوجوب مستثنا من القرينة  
لا من مجرد كونه عقيب الخطر فاكمل المخرج الى ان الحق ان الامر يدل على طلب المأمور به من غير شعور بوجوبه ولا  
تكرار لا استعماله في الامور الا في غير خلاف الاصل ولا استلزام كون كل عبادة ماضية لما تقدمه من القول القيد من  
فيقال الفعل ملزم واما من غير تكرار لا تقتضي اجتنابا ان التنبية مقتضى التنبية فكذا الامر والجواب عن الصغرى وبالفوق  
فان الاشتراك دائما ممكن بخلاف الفعل اجمع التنبية التنبية رحمه الله على الاشتراك في استعماله والاستعمال انما غير  
والذين على مطلوبه على ما بينا في قولنا خلف الامور في الامر المجزوع القرينة فقالوا لا يستحق الاشتراك في وجوبه  
من الفقهاء والمكلمين انه مقتضى التكرار المستوعبة لعموم الامكان وقال آخرون انه لا يقتضي وحد والكرار  
من حيث المفهوم الا ان ذلك المطا وهو لم يحصل الماهية لما حصل بالمره الواحدة اكثر من مرة وهذا هو الحق  
كالتنبية المرتضى والي الخمين البصر في الحق الذي الرابي واختاره المصنف طاب ثراه وقال قوم انه مقتضى المره الواحدة







طالب ثراه وهو ان الشرط والوصف ان لم يكن عليه حكم لم يتكرر بكثرته والاكثر واجبه طارثاه على الجزاء الاول من مختاراه وهو  
عدم افا ذنه التكرار على بعد عدم العلية بوجوبه الاول ان الامر المعلق على شرط اوصفه لا يقيد الفكر بكثرته فافكره فافكره فافكره  
اما الاول فلان من قال العلامة ان دخلت السوق فاشترى اللحم واعطى ما اذجه من دخل الدار لم يحسن منه شر اللحم كذا دخل  
السوق واعطى المذكور دهرها كما دخل الدار ولو فعل ذلك لزعم العقل والامور عليه وذلك دليل على عدم افا ذنه التكرار واما  
الثاني فلانه لو اذله لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان ذلك مستفاد من الغرضه والذات بطريق غيره من الغرض فان من قال العبد  
اذا شبعته فاحمد الله وادعته فاعطى ما اذجه ففهم منه التكرار الثاني ان تعليق الحكم على الشرط اوصفه قد يكون في جميع الصور وقد  
يكون في بعضها فطال في التعليق اسم من كل واحد من التسمية العام لا يدل على شيء من جزئياته بشرط ان لا يكون فيه نظر فان انشا  
دلالة العام على شيء من جزئياته انما يكون عند تساوي نسبة اليها ما مع كونه في حد ذاته فلا مدعي التكرار بوجبه من موضوع اللفظ  
فيصرف العام اليه الا ان اللفظ الموضوع لم يفسد بطلق بانه جزاءه حقيقة وتارة يواد به مجازة فاطلافة مطلقا اسم من كل واحد  
من التسمية وجوب حمل على الحقيقة واما على الجزاء الثاني وهو افا ذنه التكرار على بعد كون الشرط اوصفه على الحكم فلان  
العلامة مشهورة معلولها في جميع صور وجودها والامكن على ذلك وهذا حتى ان كان المراد بالعلامة العلامة القائمة بها القابلون بافا ذنه  
التكرار من جهة القياس دون اللفظ فافكره على الجزاء الثاني ما تقدم من عمل الاول ان ثبت الحكم على الشوط اوصفه مشهور  
بكون ذلك الشرط اوصفه على ذلك الحكم واذا كان على ذلك الحكم حيث تحقق اما الثاني فظنوا اما الاول فلان من قال  
ان كان هذا معلوما قبله ونكليه وان كان جاهلا فالوجه واحسن اليه ذمه العقل والاشياء امه ذكره وكذا اذا قال لا تحقق  
بالعلم وعظم الجهل فهذا الاستصحاب اما ان يكون من حيث جعل العلم على العقل والتكليف والاشياء في الجهل على الاكرام والا  
والعظيم اما ان يكون بسبب كون العلم سببا في الاستصحاب والاشياء في الجهل على الاكرام والا  
العلم والاشياء بسبب ارتداد او زواله غير ذلك من الامور المجهولة ذلك التحقيق اجهل الامور والعظيم لسميته في  
والجواز استناد الاستصحاب الى وصف احد ان الحكم يتحقق مع الذم على سائر الاوصاف كما هو فرض عدم ما فيقول الاول  
وج تكرر الحكم بكثرته ضرورة وجود العلل في جميع صور وجوده وفيه نظر لاحتمال كون الاستصحاب من حيث جعل العلم  
شرطا للحقوبات المذكورة وجعل الجهل شرطا لصدورها والاشياء في الجهل على الاكرام والا  
الحق ان الامر لا يقيد الفقد والاشياء لا تستعمل فيها والمجاز والاشياء على خلاف الاصل فيكون موضوعه على تقدير المشترك  
بينها ولغزوه التقيد بكل منهما من غير تكوينا لا نقض لان المراد من الامور داخل المصدر في الوجود وهو شامل للغير  
كالجواب اقول اختلف الناس هنا فقال الخنفية والحنابلة والذاهبون ان مطلق الامور مفيد للتكرار ان الامر

مفيد لغزوه قال الحنابلة ولو لم يكن البهرى والفاضل بوجبه من الشافعية والاشافعية ان يفيد التواخي من جواز  
تاخر الفعل عن اول اوقات الامكان لا وجوبه وقال الواقعية باستثناك بينهما وافق المتأخرون على انه يدل على الطلب المشترك  
الفقد والتواخي لا دلالة على احدهما الا من امر خارج وهو اختيار المصنف طارثاه واختاره في الدين ومتابعوه واجتبه على  
ذلك بوجه ذكره طارثاه من امثلة الاول ان الامور قد تستعمل في الغرض وتارة في الغرض وتارة في الغرض فافكره فافكره فافكره  
على الفقد والتواخي المطلق والكفارات وقضا الواجبات فانها واجبه على التواخي بالجميع المذكور فتعبر كونه حقيقة للفقد المشترك  
بينها لما عرفت وج لا تحقق دلالة على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص الثاني انه يقع بتقيد بكل منهما من غير معنى لا  
تكرار فانه يحسن ان يقول السيد بعد فعل الفعل الثاني في حال يحسن ان يقول ان فعل غدا او متى شئت او عدا  
ومن المعلوم ان كل واحد من القولين غير مشترك على نفس ولا تكرار وذكره بوجبه كونه موضوعا للفقد المشترك بينهما كما  
تقدم الثالث قال اهل اللغة افرق بين قولنا تفعل فافعل الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب تساويهما في  
جميع ما عدا ذلك ولما كان مدلول الخبر ادخال الما به في الوجود الثاني على كل من الفقد والتواخي كان الامر كذلك  
وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول والثاني فلما تقدم واما الثالث فلان المراد بالتواخي ان كان كل واحد  
من ما به الامور المجهولة بوجبه من الامور مساوية الخبير في عدم الدلالة على الفقد وانما يكون كذلك ان لم يكن ذلك من  
خواص الامور وهو ممنوع اذ هو المتساوي وان كان لا مع خواصه بل مجرد ما به لزم مساواة الخبر للامر في لوانهما  
معا فيكون الخبر للوجوب والامر محتمل للصدق والكذب وهو بقاء اتفاقا قال السيد رحمه الله تعالى اجمعا اذ لم يثبت على ترك السجود  
في الحال وبقوله سارعا الى مغفلة من ركبها شتبه الخبيرات لان التاخير وان كان الغاية معينة غير شتبه وغير معينة  
حقيقة لزم تكليف مالا يطاق وان جاز دمجها خرج عن كونها واجبا وان كان الغاية معينة معينة وجب مع ذلك البيان  
والجواب ان ابلست تحققت الذم بتركه لا بوجبه العقل لان الامر من الفقد لفقدته ففقد الساجدين والسارعة اليه  
المغفلة مجازا ما يقتضيه وليست ذمه على الفقد ولو دلت لاستفاد الفقد من خارج والتاخير ففقد الغاية غلب  
معا الظن بالتلف عقيب الفعل كالموا قال ابلست وقت شئت وكلفا الواجب والذم المطلق اقول اجمعا القابلون  
بالفقد الامر الفقد بوجبه الاول ان الذم قد ابلست لعنه الله على تركه السجود عقيب الامر بوجبه بل من قابل ما منكم الاستجد  
اذا تركت ولو لم يكن الامر للفقد لم يوجه عليه الذم وكان له ان يقول انك لم توجب عليه في الحال والثاني قوله في سارعا  
الي مغفلة من ركبكم وجب عرضا السموات والارض والملازمة بسبب ذلك وهو امتثال الامر وفوقه فاستشبه الخبيرات  
وامثال الامر من الخبيرات فكانت السارعة اليه الما موزلا لسابعة اليه واجبه وذلك عبارة عن الفورية الثالثة لو جاز

المطلق

المراد



الناحية كذا انما الرغاية او الرغاية بالفتحان باطلاق فالقول يجوز انما خيوط اما الاول فلان تلك الغاية اما ان تكون  
معينة او غير معينة فان كان الاول جازيا عند حصول ظن المكلف بان لا يشغل بالفعل لما هو عليه لانه اذا اجتمع  
منعقد على انما فيه معلوم غير ما لكن الظن ان لم يكن الامارة موجبة لم يعتقد وجوب ذلك بحسب الظن السوء او به  
وان كان الامارة قلبية الا انما هو او علمه ان اولها بان لا يشغل لكن ذلك لان كثير من الناس من يثبت في نفسه من غير كبر ولا  
مرض وهو يقضي انه غير مكلف بالفعل في نفس الامر من ثمة الامور الواجب على كل مكلف وان لم يكن الغاية معينة او كانت  
معينة غير معلومة لزم المكلف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بخلافه في وقت معين في وقت غير معلوم له او عن وقت  
غير معين اصلا وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه غير مقدور له وما الثاني وهو جواز الناحية لا الغاية فانه يخرج الواجب  
عن كونه واجبا وما يجوز تركه دايما لا يكون واجبا على ما تقدم والحوار بين الله والمنع من كون الذم على مجرد الترك  
في الحال بل عليه مقتضى ما لا يحرم على عدم الامتنان بانه وابه واستكباره بوليل قوله فابا واستكبه لغيره على ادم عم  
والفخاره عليه فهو انما خيوطه خلقته من نار وخلقته من طين ولان امره بالشيء بالشيء كان مقفوا بما يدل على الفور قوله  
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والفتنة على ما تقدم وعن الثاني ان المراد بالفتنة ليس حقيقة  
كذلك من فعل الله بل المراد سبب القسوة لها وليس في الاية ما يدل على امثال الامور على سبيل الفور وقد جعل بعضهم  
على التوبة فاذن ليس فيها ولا على ان الامور بعد الفور ولو دلت على جوب الاتيان بالمأمور به على الفور كان مستقدا  
من الخارج الا ان مجرد الامور ليس ذلك محل النزاع وعن الثالث ان الناحية جواز الغاية وبما في وقت غلبة الظن بالقوت  
له لم يفعل فيه وما ذكره على هذا القسم معارض بما اذا صرح وقال يفعل اي وقت ثبت وبما وقع الاتفاق على وجوبه  
مع جواز تأجيله كقضا الواجب والندور المطلق والكفارات وسائر الواجبات الموسعة فما هو جوازيكم ذلك فهو  
جوازيها قال الله تعالى في الحديث الحسن الامور المعلق بكلمة ان عدم عدم الشرط لانه ليس عليه في وجوده ولا امتلاكه  
فكلمة يستلزم عدم عدم الخرج عن كونه شرطا والاجاز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء لان جليس امية سأل عن  
سبب التفرع الا من اقره النبي صلى الله عليه وسلم ولا رمت على التبع عقيب ان تتفرع لهم تبعهم مع اقول  
اختلف الامم ليدون في ان الامور المعلق على شيء بكلمة ان هل خرب عدم عدم ذلك التمام لا قد ذهب القاضي ابو  
عبد الله البصري اليه الجواب نعم ابو الحسن البصري ابن شريح وجاء عن الشافعية وابو حنيفة الكوفي ان الوجوب  
وهو اختياره في الدين واتباعه والقطاب ثراه واجبي عليه بوجوه الاول ان الشيء المعلق به حرف ان شرط لما علق  
عليه ومع كانه كذلك وجب عدم ذلك المعلق عند عدم اما الاول فلان اتفاق الناحية على تسمية ان حرف شرط ويعنون بذلك

ان ما يقتضيه به شرط الجمل المعلق عليه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل الحان للاصل  
واما الثاني فلان شرط الشيء ما يقتضيه ذلك الشيء عند الاتفاق الفعلي على تسمية الموضوع بشرط الجمل المعلق والحوار  
لجوب الزكوة ويعنون بذلك انما المعلق عند اتفاق الموضوع انما الزكوة عند اتفاق الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة  
ولعدم استلزام الشرط وجود مشروط فيه وفي لو لم يستلزم عدم مشروطه خرج من كونه شرطا اذ لو كان بشرطه  
مع اتفاق التلازم بينهما وجوده وعدمه لكان كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا وفيه نظر فان لفظ الشرط قد استعمل في العلاقة وفي  
العدل وفي جميع ما يقتضيه به حرفه وهو ان حكي ان اكثر المتدينين لهذا الدليل بخلاف الدين واتباعه ادعوا ان حرف الشرط  
يدل على ما يقتضيه به الحكم المعلق عليه ولان المتبادر الى الفهم انما هو لزوم المعلق للمعلق عليه وجوده والاعدا  
ولهذا الحكم بان استثناء يقضي تالي الشرطية من غير نقض فقد استثنى من مقدم ما يخرج شيئا وفي قول لو كان الشرط حقيقة  
فيما يقتضي الحكم المعلق عليه بتأخير خصوصية لزم الاستدراك ان كان حقيقة في زمانه الحاضر او في زمانه الماضي او في زمانه المستقبلي  
خلاف الاصل فتعبر كونه موضوعا للشرط بشرطه وهو اللازم للمعلق عليه وجوده او عدمه على هذا الايلوم من عدم  
ما علق عليه عدمه لاحتمال كونه لازما له وجودا او عدمه ما قد لو كان شرطا مع عدم التلازم بينهما وجودا او عدمه لكان كل  
شيء شرطا لكل شيء ممنوع فانه لا يلزم من مشاركة غير الشرطية في عدم الملازمة وجودا او عدمه ما مشاكرته في كونه شرطا اذ  
الخصائص قد تشتركت في اللوازم على ان ما ذكر من مخرج فيكون الشرط للفتنة ولعاند ذلك لفظ الفتنة الثاني ان  
حليل ابن ابي عمير من تعليق الفخر على خوف بكلمة ان عدم الفخر عند عدم الخوف حين سأل عن شرط الخطاب وقال له ما بالنا  
نقهر وقد اصنا وقد قال ثم فاذا اضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقروا من الصلوات ان خفتم وفهم عمر ايقظ ذلك  
لعله لم ينجح ما جئت منه فسال النبي عن ذلك فقال تلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وفهم المذكورين لزوم  
عدم المعلق لعدم المعلق عليه وما من اهل البيت مع توريث الرسول اياهما على ذلك دليل على المدعى واعتراض المنع من عدم  
فهم ما ذكره في البيع لم يكن من بقاء المعلق عند عدم المعلق عليه بل من عدم تحقق المقتضى وهو الاتمام عند تحقق المقتضى لانها  
علا من الايات الواردة في وجوب الصلوة وجوب الاتمام وان حال الخوف مستثناء منها فبق ما عداها ما يتاحل اصله وهو  
الاتمام ثم ان ذلك محكي عليكم لانكم لا ترون ذلك في حق الشرط وهو النص عدم شرطه وهو الخوف للامام على التقري في الشر  
مع الامن واجيب عن الاول بالمنع من دلاله الايات على وجوب الاتمام فانه قد روت عائشة ان كلاما من صلوات الحضر السركا  
ركعتين فاقرت صلوات التفرع في صلوات الخوف وفيه نظر لانه لو كان كذلك لم يعلق على صلوات الشرط انما مقفورة ولم يكن فعلها مقفرا  
كما في صلوات الصلوة اذ المقفورة اسم لما جاز الاقتصار عليه من الركعتين في الرابعة لفظ الفخر لنفس الاقتصار على تلك الركعتين

الناحية  
السلام  
هو لزوم  
حش



فإطلاق لفظ القصر في الآية دليل على سببه وجوب الأتمام وعن الثاني أنه لا يكون حججاً على أن لو لم يكن القصر له دليل قوي لإزالة  
من عدم الشرط على عدم المشروط أما إذا كان كذلك فلا وفيه نظر فإنه يلزم التناقض بين الدليلين وهو خلاف الأصل  
الثالث قوله استغفر لهم ولا تستغفر لهم أن تستغفر لهم من قبل يغفر الله لهم الآية فقال النبي صلى الله عليه وآله لا يريد  
على السبعين وهذا يدل على أنه مع فاهم أن عدم الشرط يعني الافتقار على السبعين مع عدم المشروط أعني عدم الغفران  
وهو المدحرج فيجب بالمنع من محله الجزاء لا مع لا يتخير للمكلف روقاً ولا عدمه أعني الخلق على الكلام وذكر السبعين  
حدي ما يقع في اليأس وقطع الطمع عن الغفران كقول القائل استغفر ولا تستغفر أن تستغفر لهم سبعين مرة ثم أقبل استغفر  
سلفاً للآثم أو فهم ما ذكرتم أو ثبت في كلامهم ما يدل على أنه يزيد على السبعين يعني لهم ومن المحتمل أن يكون ذلك استمالاً  
قلوب الأحياء منهم ولو غلبت في الدين والمصلحة رآها في ذلك فليدبره نظر فإنه لم يهجم انتفاء الشرط لاستغفر له إذا  
لوجب الغفران لهم على غير الزيادة على السبعين اتفاقاً بل إنهم يجوز عدم المشروط عند عدم شرطه وليس هو المدحرج ولا  
ملزوم وعلم أن الوجه الثالث على عدم صحة ما يدل على أن الخبر العلق على الشرط عدمه عند عدمه واللفظ طاب ثراه خصص  
دعواه بالأمور لم يكن هذا الوجه إلا العمل بمطالبة قاله من روى أحسن ما كان قيام غيره مقامه بقوله ولا تكونوا فتياً لكم  
على البغاة أن تدين شخصاً فإنه لا يصح في إكراهه مع عدم إرادته التحقن والجواب أن الشرط في أحدها لا يعينه لآخره  
شرطاً ولا به بعض خرم الإكراه مع إرادته التحقن منسحقاً لعدم عدم الإكراه ولا يلزم من نفي التحريم الإباحة فإن نفي التحريم  
قد يكون الإباحة وقد يكون الامتناع النهي عنه فلا وهو كذلك مع اختلافها في الأصل في نفي إرادة التحقن مع  
الإكراه على البغاة فذلك هذا إشارة إلى حجة الخصم مع الجواب عما ويؤيد من وجه آخر أحدهما أنه يمكن أن يقوم مقام الشرط  
شيء آخر ولا يلزم من عدم الشرط مطلقاً عدم الشرط لجواز وجود ذلك الشيء القائم مقام الشرط والثاني لما رويها  
أن يقال لو كان عدم الشرط موجباً لعدم الحكم الشرط به لزم إباحة الإكراه للفتيات على البغاة عند عدم إرادته التحقن  
والثاني اتفاقاً فالقدم مثله بيان الملازمة قوله ولا تكونوا فتياً لكم على البغاة أن تدين شخصاً فإنه لا يصح في إكراهه  
على البغاة إرادته التحقن فإذا كان عدم الشرط موجباً لعدم الشرط كان عدم إرادته التحقن موجباً لعدم خرم الإكراه  
على البغاة وأدلم يكن محرم ما كان مباحاً والجواب عن الأول قيام غير الشرط مقامه بوجوب كون الشرط أحد الأمور المعنى ما فرض شرطاً  
والقيام مقامه لا يعينه ولا لا يحق عدم الشرط على عدمه وهذا وجود الإكراهان الكل محقق تحققاً حقيقياً  
الثاني المنع من الملازمة فإنه لا يلزم من انتفاء الحكم الفعل بإجماع ذلك الفعل قد يكون انتفاء الحكم لكون الفعل ممتنعاً وهو ما  
كذلك فإنه على عدم إرادته التحقن بوجوب البغاة فيمنعه الإكراه على غيره لانه عبارة عن حكمه على البغاة كرهاً وهو غير مكره بدون

سراهم من له ولما منع أن يمنع الملازمة بين عدم إرادته التحقن والافتقار إلى عدم تعلق إرادته التحقن من غير  
كما في حالة الدعوى عنها وإدعاء لما خصص المصطفي طاب ثراه الدعوى بالامتناع لم يرد عليه التحقن بقوله ولا تكونوا فتياً لكم  
لأنه محقق على الشرط وكلامه في الأمور لا في النفي قاله <sup>الشيخ</sup> السادس الحق أن عدم الوصف لا يقتضي عدم الأمر  
المعلق به مثل زكوة عن الغنم السابعة لأن انتفاء الدلالات الثلاث أما المطالبة والفتن فقط وأما الالتزام فلا يثبت المعلق  
على الوصف بعيد مع ثبوته عند عدم الوصف مع عدمه ولا يتلزم العام الخاص أقول <sup>الشيخ</sup> اختلاف في الخطاب الدال  
على حكم متعلق باسم عام بعينه خاصة كونه في الغنم السابعة زكوة بل يدل على نفي ذلك الحكم عما عدا محل تلك الصفة منه كنعني  
الزكوة عن المعلق من الغنم من أم لا فاشبهه الشافعي وما كذا أحمد والأشعري وفتاه أبو حنيفة وجاهروا المعتزلة والفاشي  
أبو بكر والغفال وابن شريح وهو اختيار غير الدين والفقهاء طاب ثراؤهم حجة عليه بأنه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل الوصف لكان  
أما بالمطالبة أو بالفتن أو بالالتزام والتالي لا يطابق ما قدم مثله أما الملازمة فظاهر لما عرفت من الخصا بالدلالة  
اللفظية في الأقسام الثلاثة وأما بطلان الأول والثاني من الأقسام التالفة لغيره لأن اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف  
ليس موضوعاً للفتن عن غير محل ذلك الوصف والافتقار إلى أن يكون الوصف في مفهومه وليس الكلام فيه ولا المنة  
مستل على حرمه استغفر لهم عن غير محل الوصف وأما الثالث فلأن شرط الدلالة الالتزامية للزوم الذهني بمعنى موضوع  
الافتقار العيني المدلول عليه الالتزام وهو مفقود هنا لأن ثبوت الزكوة في السابعة وانتفاءها عن المعلقين ملازم  
في الدعوى تصور كل منهما حال الزموم من الآخر ويجوز العقل ثبوت وجوب الزكوة لها وعدمه عنها كما لو قال  
زكوة عن كل الغنم أو قال لا زكوة في شيء من الغنم ولأن ثبوت الحكم في محل الوصف يحقق ثباته مع ثبوت الحكم في غيره  
محل وتارة مع ثبوته في الأول فكيف لا يثبت في الثاني ولا يقتلوا ولا دلت عليه أملاق وقوله ومن قبله منكم متعدياً جازاً  
مثل ما قل من الغنم فإن النهر عن القتل ثابت مع انتفاء خشيته الأملاق والجزأ ثابت مع القتل خطأ وأما الثاني  
فكالمثال المذكور وهو قوله عدم الغنم السابعة زكوة وفيه يكون ثبوت الحكم في محل الوصف عام منها وأما لا يتلزم الخاص  
وإذا انتفت الدلالات الثلاث انتفت الدلالة اللفظية مطلقاً قاله <sup>الشيخ</sup> السادس وهو قول أبي حنيفة في قوله على أي الوجوه على عقوبته  
وعرضه أنه يدل على أن أي غير الواحد لا محل عقوبته ولا عرضة يمتثل على جهاذه لأنه نقل من أهل اللغة وفائدة التحقن أما  
الاهتمام بالدلالة لاتباع بيانه أو لتسبق خطوه في حق غير الدعوى أو لحاجة السامع أو لتبذل السامع على التكرار  
عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد أو لأن بيان التكرار عند خير واجب وليست به بالخصوص أو لحيلة على الأصل كالمقال لا زكوة في السابعة  
وخص المطلق بالاستثناء أقول لما ذكرنا على محتاده إشارة إلى ما أجمعه به الخصم وجه الانفصال عنه وقد أجمعه أبو جهمير الأول

عزم



ان باعبيد القاسم بن سلام قال بدليل الخطاب حيث قال بدلالة قوله على الواجب على غيره من غير الواجب  
لاحل عقوبة ولا غرضه بدلالة قوله على الغرض على ان مطلق غير الغرض ليس ظاهرا وقوله في ان من اهل اللغة العارفين بمذاهب  
الانفاذ والواجب الغرض عليه مطلق ومعنى احوال غرضه مطالبته وعقوبة جسيمة انما ان الحكم لو لم يكن مختصا على الوصف كان خفيفا  
بالذكر دون غيره ترجيح من غير موجب والثاني باننا قلنا في مقدمه وهذا الوجه لم يذكره المصنف في كتابه بل اشار اليه بذكر  
جوابه في جواب عن الاول ان باعبيد لا ينقل ذلك من اهل اللغة وانما قال باننا على وجهه وليس فيها تقييدية اجزا ووجه  
على غيره لم يوافقنا بذهب جماعة من اهل اللغة الذين نفوا القول بدليل الخطاب كما لا يخفى وغيره والمصنف في كتابه  
لما خصص دعواه بالامور المعلقة على الصفه كما فعله فخر الدين لم يرد عليه النقض كما ذكر ابو عبيد كونه جنوا وعن الثاني  
المنع من الملازمة فان من امور اظهره صافي الا انه قد اورد في التخصيص دليل ما يشكك في الاهتمام ببيان حكم محل الوصف الخفيف  
حاجبه السامع الى بانه كان يكون سالكا لسايقه مثلا دون غيره او كونه مسويا لغيره دون غيره او انه من حكم غير محل  
الوصف من قبل الوصف في طور محل الوصف في الكلام وهذا في حق غيره في اما في حق فلا استحال الجدة في علمه في  
او يستدل السامع على حكم التلكوت عنه او قد يكون حكم محل الوصف بدليل على حكم غيره كما في قوله ولا تغفلوا اولادكم  
خشية املاق فانه بدليل المنع من فعلهم عند عدم خشية الاملاق وفي حاشية العرفي طريق اخر في جوابه ان حكم غيره على  
الوصف اما كونه غير واجب او ليس به في حق من يكون دلالة عليه اقوي من دلالة اللفظ العام الشامل له ولغيره  
الاخر وهذا كان الثاني محلا للتخصيص دون الاول في قياس من يدعي بكونه دليلا لغيره المكلف في سائر اجزائه  
يستنبط من التخصيص على ما ذكره عليه الوصف المشترك بينه وبين غيره المستلزم عنه فتعطيته مثل حكمه فيحصل ثواب  
المجتهد او تحصيل حكم التلكوت عنه على الاصل بين حكم غيره كونه محل الاشتباه كما لو قال لا زكاه في السابغة فاما كما  
خفيفه المودة كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح قال السيد السامع روي في تذييل ان كان الوصف على نكر من نفيه في  
الحكم حاشية عليه لا يفيد التخصيص بالذات التخصيص في الحكم في قوله ولا تغفلوا اولادكم خشية املاق ولا في قوله في  
وان ضم شقاق بينهما فابعد الان التخصيص منها للعادة وانه تخصيص الحكم بوصف في جنت لا يدل على نفيه عما  
زال عنه الوصف في غيره ذلك الجنت اقول - هذه فروع على ما تقدم الاول الوصف المعلق عليه الحكم ان كان علته  
لذلك الحكم اقضي عدمه ذلك الحكم حاشية عليه فان علته الشئ ما سدد جوده لوجودها وعدمه لعدمها وان الحكم لو كان  
ثابتا حال عدم ذلك الوصف كان اما ان لا يستند الى ملة اصلا وموتج او العلة بكونه معلولا لذلك الوصف او يستند  
الى علة مغايرة لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف مخصوصا بعينه على بل العلة الاولى من اعني الوصف والعلة المغايرة له وفرض

وغيره مح

الوصف على حقه وفيه نظر فان محل الشرح موفات وعلامات على الاحكام لا موقوفات فيه ولا يلزم من عدم علته الحكم  
وهو موقوف عليه سلبا كذا لم اتفقا كون ذلك الوصف على ذلك الحكم في الجملة على تقدير استناده الى علة مغايرة ان كان كون  
الزكوة لا باعثة الدم لا يرفع كون الزكوة حاشية العقلية فان كون النفس على شخص المأملة لا يرفع كون النار  
علته نعم اذا اخذ الحكم محضيا اشكال تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كان العلة من الموت وموتها انما القائلون بدليل  
الخطاب اعترضوا بان التقييد بالوصف انما يفيد في الحكم عن غير محل الا ان يظهر التقييد بسبب باعث عليه مغاير لذلك  
النوع اما مع ظهور السبب الباعث المظهر عن غير فلا كما في قوله ولا تغفلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذلك  
التقييد رفع ما يتوهم من ابا حنيفة فقله عند خشية الاملاق لو اقتص على قوله ولا تغفلوا اولادكم وفوه الدلالة على تحريم فعلهم  
عند خشية الاملاق ويحتمل ان يكون الباعث على التقييد منع العرب عما كانوا يفعلون من قتل الاولاد عند خوف  
الفرار ومع ظهور رخصة الباعث يمنع من كون التقييد لغير الحكم عن التلكوت عنه كما في قوله وان خفتم شقاق  
بينهما فابعدوا احكاما من اهلها فان الباعث على التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجرى على اهلها الا عند الشقاق  
ونوع ظهور رخصة الاحتمال يمنع حصول الظن بكون سببه نفي الحكم عاده وكافي قوله في رواية بكم الا في جواركم من  
سباكم الدار في علمهم من وكذا لو كان التقييد لسوا سبيل كانه قال في سببه الغنم زكوة فقال عبد مجيبا له في سببه الغنم  
زكوة في هذه الصورة واما ان يمنع حصول الظن بكون التقييد لغير الحكم عند التقييد الثالث الحكم المعلق على وصف  
في جنت بل يقتضي انتفاء ذلك الحكم عن غير محل الوصف في غيره ذلك الجنت كما في قوله في سببه الغنم زكوة فانه بعض عند  
القائلين بدليل الخطاب نفي الزكوة عن معلومة الغنم وبل يقتضي نفي الزكوة عن معلومة البقرة والابل ام لا قال بعض فقهاء  
الشافعية وانكر المحققون وهو الحق ويستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب يقتضي المنطوق فلما تناول المنطوق  
سبا به الغنم كان يقتضيه مقتضيا لمعلومة الغنم دون غيرها اذ حجة الاولون بان السوم يجري مجرى حربة العلة في وجوب  
الزكوة لانه وصف مناسب للحكم المعلق عليه وذلك موجب لظن عليه له وح يلزم انتفاء وجوب الزكوة في جميع صور  
انتفاء السوم لان عدم العلة منكر لعمد الحكم ظاهر الاحالة الى العلة والواجب ان الوصف المذكور يتم السوم  
الغنم لا مطلق السوم فلو كان في علمه في جنته خاصة لا تتاح له ثبوت الغنم لغيره قال السيد السامع روي في الجواب عن الحكم  
المقتضى بالغاية يدل على مخالفة ما بعد الغاية له فان بعض صوموا الى الليل صوموا اخره الليل فلو وجب بعدها  
يكن اخر الامم مضموم للقب فليس حجة عند الاكثر الا لزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله وهو مضموم الى خبره  
مثل صديق زيد والعالم يكون الا لزم الا جاز محذورا لا خضوع للاعم واذا كان لعمد عدم الحكم كان الواجب عليه

الحكم







هذا هو الحق لا يخلو من شبهة  
 فيكون الحق لا يخلو من شبهة  
 فيكون الحق لا يخلو من شبهة

اذ لم يلزم من جعله حجة فانه دال على عدم حمل ما زاد عليه ليجت لوجوده عدم حمل الخبث وهو الكفر في الزيادة  
 عليه واذا كان العدد المعبر موصوفا بوصف وجوهي لم يجب كون ما زاد عليه موصوفا بذلك الوصف فان انضاف ركعتين  
 الصبح بالوجوب لا يقتضي انضاف ما زاد عليه ما به وبها حجة تكال الارجح لا يستلزم اباحة ما زاد عليه من هذا حكم العدد الزايد  
 على خلق الحكم عليه واما الناقص عنه فانه لا يجوز ان يكون ذلك الحكم با حجة او يلجأ با وحط فان كان الاول فاما ان يكون  
 الناقص واجب الاقل في الزايد او لا فان كان الاول لزم با حجة الناقص كما به حجة جلد الزايد ما به فانه بوجوب اباحة  
 جلد مختبر وينبغي ان يبرأ بالاباحة هنا ما اذن في فعله مطلقا بحيث يكون محتملا للوجوب والالم يستلزم فانه لو قال  
 يجب جلد الزايد في السجدة ما به وعشرين تغليظا لا يلزم منه كون ما دونه وهو ما به ما به حجة يعني جواز فعله ونزكه لان  
 استيفاء الى وجوب وان كان الثاني لم يلزم كما به حجة الحكم بالثبوت من فانه لا يلزم الحكم بشدة الواحد لان الحكم بشدة  
 الواحد غير داخل تحت الحكم بشدة ده مثلا مدبر وان كان الثاني بالثبوت فان اجاب الكل مستلزم لاجاب كل جزء  
 من اجزائه وان لاحظ ان ثبتت حرمة العدد قد يكون فيها تفريقه اول وقد لا يكون والاول فيها اذا خطر عليها اشتغال  
 نصف الكسح وقوع الفجاسة فيه فحرمة الاول مثل الثاني حرمة جلد الزايد زبده على ما به لا يجب حرمة  
 الما به وقد ظهر من هذا ان تغليظ الحكم على عدد لا يستلزم نفيه ما عداه زايده كان او ناقصا والضا بط في  
 ذلك ما ذكرناه ناكس لمدى البحث الثامن الامران نقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله وكذا نقل سوي غير بسلام  
 نفعه والا فلا ولكن ان يقول الانسان لنفسه افعل وبيد الفعل لكنه لا يسمع امر الا ان الاستعلاء لا  
 يحسن ايضا لان ما يذبح الامر الاعلام ولا ما يذبح في اعلام الرجل نفسه ما به قلبه اقول الامر بالشيء هل يدخل تحت  
 امره بذلك الشيء ام لا افضل ابو الحسن في ذلك تفصيلا استوفى في الدين والعبادة وهو ان هذا الباب يقتضي  
 مسأله انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل لا تفك في مكانه بل يسمي  
 الفعل مراما لا والحق لا ان الاستعلاء معتبر في الامر وهو انما يحقق بين الشين اجد ما امر والامر ما موروث  
 لا يعتبر الاستعلاء بقول الامر طلب الفعل من الغير ولا ما يذبح بين الشخص ونفسه فلا امر اذن مطلقا في حال احسن  
 ذلك لانه الحق انه لا يجب ان فايذبح الامر اعلام الغير طلبه ولا ما يذبح في اعلام الشخص نفسه ما به قلبه  
 اذا خاطب الانسان غير بما امر بالكون اخلا فيه والحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام  
 ذلك الغير اما الاول فان كان يتناوله دخل والالم يدخل مثال الاول ان يقول ان فلانا يامرنا بكذا واما الثاني  
 وهو ان ينقل امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله تعالى فاصبر لعلك تكمل امره في اولادكم فهذا يدخل الكل فيه لانه خطاب مع المكلفين

ومما ينبغي ان يقال  
 فيكون الحق لا يخلو من شبهة

فيكون الحق لا يخلو من شبهة

فيكون الحق لا يخلو من شبهة وفي هذا نظر فان ما ذكره محقق بل هو الواحد لنفسه على حدة وليس الكلام فيه بل الكلام في  
 اموصا در من واحد جماعة موصوفين بجملة من هل يكون مندراجا معهم في ذلك الامرام لا وما ذكره في الثاني والثالث من كونه لا  
 يسير امرا لا يجب ان يلزم منه عدم تسمية امر او عدم حشده عند انضمامه الي غيره فانه قد يقع كغير القدم عند اجتماعهم  
 عنده بغير كل مائة الحجة او كل من في ذلك الدار الى الامر الفلاني يسمى هذا القول امرا والا مثله المذكور غير مطابق لما  
 فيه فان الفاعل فلان لا يامر فلانا او يامر فلانا وكذا قد يكون بوجوبه في اولادكم فان النبي  
 ليس امر الناس بل فلانا امر الله تعالى قال الله عز وجل والحيث السمع الامران ان قالوا ونقاد كان الثاني ناسي والاوجبا  
 معا وان تأملنا فان كان هناك عطف فاعلموا الا ان امتنع ان يرد عطفه كالقول او شرعا كالعق او عادة كقوله تعالى  
 وحمل على التاكيد ان كان الثاني معتبرا بلام العهد والا فالاقرب السفاير مثل صل غدا ركعتين صل غدا ركعتين لوجوب  
 الاول بالامر الاول فايذبح الامر السبعين اول من فايذبح التاكيد وكذا لو كان الثاني معتبرا فامع العطف لاحتمال كون اللام  
 تعريف الطبع كما في تعريف العهد ومع ان العطف يقتضي التمايز فلا معارض له اقول اختلاف الامرين  
 ونقضا دما وتماثلا فانما هو باعتبار اختلاف متعلقها ونقضا دما وتماثلا واعلم ان الامرين ان قال فان كان مقتضى احدهما  
 مخالفا لمقتضى الاخر ونقضا دما كان الثاني على الاطلاق سواء كانت الضادة عقلية كالا مبالغة في حال الصلوة او الكعبة  
 خارج الامر لمقتضى في تلك الحال الربيع المقدس او سمعته كالامر بالصلوة في وقت معين والامر بالصلوة المقتضى الى  
 الفعل المكتبة فانه الثاني يكون ناسي الاول ان لم يتفادوا وجب معا كالامر بالصلوة والامر بالصيام ثم ان جميع اجتماعها  
 كالشال المذكور وجب على المأمور بفعلها ما يجتمع او متفرق لان بديل دليل منفصل على جميعها او ثمة بها فيعمل بمقتضى ذلك  
 الدليل الاول في ردد الثاني طرف عطف ومخرج وان تأملنا فان كان حرف عطف كقول صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين  
 تغاير الاقضا العطف المتمايز وان فلا عطف العطف فاما ان يمتنع فيه ان يرد عطفه اقل زيدا اقل زيدا فانه  
 يستحيل كمر وصل زيدا عطفه او شرعا كقوله اعن عبدك فلانا اعتق عبدك فلانا فان العطف للشخص الواحد لا ينكر شرعا وان  
 جاز كرهه عقلا فانه لا يمتنع عقلا فوفق ارتفاع الرق بنما به على العتق مرتبة الثلاثة كما في الطلاق او عادة كقوله تعالى  
 الما استغني الما فان العادة تنه من تكرار تقيده في حاله وان كانا معا عن شي واحد وان كان مما يمكن فيه الزايد  
 فاما ان يكون معرنا باللام مثل صل غدا ركعتين صل غدا ركعتين فيكون موكد الاول لان الظاكون اللام للعهد واما ان  
 يكون معرنا باللام فقال الفاعل عبد الجار بنيد الثاني غير ما اذا الاول وهو احتيا والعبادة طاب ثراه وفي الدين ايها  
 وتوقف ابو الحسن واجبة على ما حجة به جدير احدهما ان الامر لنفسه لا يوجب على عدم فالامر الثاني ان لم يجب به شرعا

فانما هو



لزم تخلف المعلول عن علته وموجبه وان وجب الفعل المأمور به اولاً لزم تحصيل الحاصل كونه واجباً بالامر الاول فتعريف وجوب  
 غيره وهو الظاهر وفيه نظر فانه ان اراد بقضاء الامر الوجوب كونه على مؤثر فينتجنا ذلك مع انه مخالف لمذمومه وموجب الاماميه  
 والعجز له كانه لا ينافيهم على الامر كما شئت عن وجوب المأمور به وان اراد به لا يتم على كون فعله واجباً فهو حاصل من اجل تقدير  
 كون المراد به الفعل المأمور به اولاً فلا يتخلف الثاني عن حرف الامر الثاني الى الفعل المأمور به اولاً بوجوب كونه التاكيد وحرف الامر  
 غير بوجوب كونه التاكيد فانما يتبين ان التاكيد لا ينافي التاكيد ان التاكيد لا ينافي التاكيد ان التاكيد لا ينافي التاكيد ان التاكيد لا ينافي التاكيد  
 ليس موضوعاً للتاكيد فاستحال عليه يكون مجازاً وهو على خلاف الاصل فكان الثاني ان في قوله لا ينافي التاكيد لا ينافي التاكيد لا ينافي التاكيد  
 صرفه الى الفعل المأمور به اولاً وانما يلزم ذلك ان لم يكن الامر الا على طلب الامر حال الجاهد الامر على تقديره فلا ان الامر  
 الثاني ان على طلب الشارع في زمانه ذلك الفعل المأمور به اولاً والامر الاول لا يدل على ذلك بل على طلب الشارع في زمانه للغير  
 الزمان الامر الثاني لذلك الفعل كونه هذا الزمان معارضاً بالامر حال الجاهد الامر على تقديره فلا ان الامر  
 الثاني ان على طلب الشارع في زمانه ذلك الفعل المأمور به اولاً والامر الاول لا يدل على ذلك بل على طلب الشارع في زمانه للغير  
 ان يرفع ما بالامر وان حرف عطف مثل حصل عند الركنين وقد توقف ابو الحسين العربي في ذلك ايكون  
 العطف مقتضياً للغايب والتعريف مقتضياً للاتي ولا اولوية لاحدهما قال في غير الدين والحق اولوية للغايب لان الامر  
 كما يكون تعريف المعلوم فقد يكون تعريف المأمور به وايضا كما يحتمل ان يكون المعلوم هو الصلوة المذكورة ولا يحتمل ان يكون  
 غير ما عايناهم وتجب في ذلك العطف على الغايب تسليمه عن المعارضة واعتزله شياً باحتمال كون الاول لا يتبدل كما يحتمل كون  
 عاطفه ولو عطف غير الاول او حتمل التاكيد فيه فانه انما هو كونه الامام بعد ذلك ارجح سبق فهمه وعدم فائدة كل تقدير كون  
 تعريف المأمور به عدم اراده العدم ولا اتصاله بارة الذمه من غيرها واحتمال كون المعلوم صلوة اخرى تقدم ذكرها من  
 لا اتصاله عنهما وان الكلام في الامرين لا في الاول والامر الثاني ان الاول كان له شيئا طاب ثراه مرجوح اي كونه موضوعاً  
 للعطف دون عدم الفايده فيه وحمل العطف على الامرين من دون حرف العطف فيكون ذكره في لغوا وهو غير جازم  
 العطف مع حرف العطف تلتكس التاكيد حصل بالتكرار من دون حرف العطف فيكون ذكره في لغوا وهو غير جازم  
 فان كلامه مشعر بان اذا حمل الامر على الاستيفان لا يكون ما بعده مؤكداً والا لما خضع ذلك بغير من حروف العطف فاذا  
 كان مدلوله المأمور به اولاً كان تكرار محضاً عارضاً عن الفايده قال في المسألة الثانية في الوجوب وفيه ما جازم الاول  
 في الوجوب الجواب لا يرب في وقوعه كحتمل الكفار واختلف في تقديره فقبل الجميع واجب وبسقط بفعل البعض وقيل الواجب احد  
 لا بعينه وقيل انه مع عند الله تعالى غير محتمل عند الله ان كل واحد منها واجب بخير منه بمعنى انه لا يجب للجميع ولا يجوز الاضلال بالجميع  
 وانما فعل كان واجبا بالاصالة فانه لا استصحاب في ان يقول السيد بعدد اوجب عليه احد من هذه حيث لا يعمل كل تركها ولا اوجبها

عليه واما ثبتت فافعل ولا يستلزم ذلك وجوب الجميع والاعصى بدون ولا يجزى او مع عند الله تعالى لا ينعى الا بشئ  
 عليها عليه والتقدير ان الواجب لا يتعين في احد هاتين والاولى بالاجاب والاولى بالاجاب والاولى بالاجاب والاولى بالاجاب  
 لان الجزئية ان كان هو الواجب فقد وقع فيها فخره وهو جوب ترك الواجب والام بترك الجزاء والتقدير خلاف اول  
 لما فرغ من مباحث الامر القليلة شرع في مباحثه المعنوية وقد عرفت ان الواجب على الوجوب فالكلام فيه اما في  
 ما بينه او اقسامه او احكامه ولما تقدم الكلام في الماهية في صدر الكتاب اخصر الكلام هنا في الاقسام والا  
 يحكم وقدم الاقسام على الاحكام لكونها عارضة لها واعلم ان الوجوب يتعلق بالفعل والباب والوقت وله تحصيل كل  
 واحد من هذه الاعتبارات قسمه فيما لا اعتبار الاول ينقسم الى العجز والجزء وبالا اعتبار الثاني ينقسم الى فرض العجز وفرض  
 الكفاية وبالا اعتبار الثالث ينقسم الى الوسع والضيق وله قسمه باعتبار وقوعه على غيره وعدمه الى مطلق كوجوب  
 الصلوة ومثله طه كوجوب الحج والزكاة والفقرة طاب ثراه قدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقي فليس لانا  
 ناخذ الفاعل من حيث كونه فاعلاً بل موضوعاً بالاعصية التي هي بعبه يدينه وبين الفعل متاخراً عنه والزمان من حيث  
 كونه ظرفاً للفعل فيما خزان عنه ولا اشكال في الوجوب المعين واما الاشكال في الواجب المخير وقد وقع التعبد به  
 اجماعاً كما في فصول الكفارة والمخير والمعتق والاطعام والصيام واحتمل في تقديره فقال بعض الأصوليين  
 الواجب للجميع كعدمه بسقط بفعل البعض وقال في ما بناه محققو المعترلة ان الامر بالاشياء على التخيير يقتضي وجوب كل  
 واحد منها وجوباً على التخيير مع انه لا يلزم التكلف الاضلال بالجميع والجميع عليه الايمان بالجميع وبما كان ارجح عن العدم وكان  
 انما الواجب بالاصالة لا يبيد له وهو مخير في تعيين ما شاء منها وقالت الاشاعرة والفقهاء الواجب واحد لا بعينه قال في  
 الدين الاحلاف بين مدينين التولين في المعنى اصلاً لان مراد الاشاعرة والفقهاء بوجوب الواجب لا بعينه ليس المعين  
 الذي ذكره المعترلة ولهذا انما طاب ثراه عقيب اختياره وجوب الجميع على التخيير بالمثل الذي ذكره الاشاعرة  
 والفقهاء وجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه بوجوب الواحد وعدم وجوب الجميع كما ذكره او على انه غير مستبعد ثم قال  
 ان القائل بالاجاب واحد لا بعينه ان قصد اي هذا القول ما قلناه اي من كون المكلف لا يعمل له ترك الجميع والواجب  
 عليه الايمان بالجميع وبما كان واجبا بالاصالة فهو حق والا كان باطلاً فان الفعل المخير فيه ان كان هو الواجب فقد  
 وقع هذا القائل فيما فرسته لانه انما فرغ من القول بوجوب الجميع كونه ملزماً لترك الواجب اذا اجماع وقع على جوار ترك  
 اي حصله شئ المكلف مع قيامه بغيرها وهذا بعينه لازم له على تقدير وجوب الواحد لانه اذا خرج في ذلك الواحد فقد جوز  
 تركه والعدول عنه الى غيره وانما لم يجرم بكون واجبا على التخيير والتقدير خلافه وقال اخرون الواجب واحد مع عند الله تعالى وغير



معين عندنا وهذا المذهب ينتج كل واحد من الاشعار والمعتزلة الى الاخر وتبرأ منه وانفق الفرضان على نفسه بديل  
 ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله تعالى استحال ان يخرج فيه اذ معنى الخيرية جواز تركه عند الايمان ببدله وكونه  
 معينا عند الله تعالى معنى المنع من تركه سواء ان يغربا ولم يأت والجمع بينهما في قولنا لا يجوز اجمع الى ان كان المكلف اذا  
 فعل الجمع فان سقط الفرض به كان واجبا وان سقط بواحد لا بعينه كان المعبر مستندا الى المطلق وهو ان  
 بكل واحد لزم اجتماع العلة على معلول واحد فتعبر المعبر والجواب ان هذه معوقات اقول هذا اشارة  
 الى انه من زعم ان الواجب واحد مع جميع الجواب عننا ونذكره ان يقال لعل لكل الواجب واحد معينا كان المكلف  
 اذا انما بالجملة الثلاثة دونه فاما ان يتقيد الفرض عند الجمع وهو لا يمكن جميعا واجبا على الجمع وهو لا  
 اجماعا واجبا بواحد منها غير معين فكذلك المعبر وهو سقوط الفرض مستندا الى محلا بالمطلق امين احد المحالين غير  
 تعيين وهو لا ان الاثر المعبر مستند على موجوده في الخارج وكل موجود في الخارج فهو معبر فالا يكون معينا لا يكون  
 موجودا في الخارج فلا يستند الاثر المعبر اليه واما بكل واحد واحد منها وهو لا يفيق والازم اجتماع العلة المتعددة  
 على المعلول الواحد بالتشخيص وهو لا يفيق فتعبر وجوب واحد معبر وهو المطاوع الى الجواب اختيار التيمم الاجود وهو سقوط  
 الفرض بكل واحد واحد والازم وهو اجتماع العلة الكثير على المعلول الواحد بالتشخيص انما يكون محالا لان لو كانت العلة  
 بمعنى الواجب اذا كانت بمعنى المعروف فلا استحال فيه علة الشرع معوقات لما حكاهم لا معوقات فيكون الجواب  
 باختيار التيمم الاول المنع من لزوم وجوب الجمع على تشييل الجمع على تقديره وانما يلزم ذلك ان لو لم يتقيد الفرض فيما  
 الا بالجمع كمن يلزم من سقوط الفرض به سقوطه بغيره والحق ان السقوط للفرض شيء واحد هو الامر الكلي العادي  
 على كل واحد من الافراد وكون الجوع او كل واحد من افراده متقدا انما هو لا شأنه على ذلك الكلي لا بخصوصية  
 والردس هو اجمع الاخر ان بان محل الوجوب ان كان هو الجمع لم يرد به وان كان غير معبر لزم حلول المعبر في  
 المطلق وهو لا يفيق فتعبر المعبر وليس عندنا فلو عند الله تعالى والجواب محل الوجوب الخبير كل واحد والخطا نشأ من اجمال  
 الجحليات اقول هذا اشارة الى انه من زعم ان الواجب واحد معبر عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب عننا ونذكره ان  
 يقال الوجوب وصف وجودي متعبر في نفسه في ان كان جميع الحركات لم يبرأ المكلف بدونه وهو لا يفيق اجماعا وان كان  
 بعضا فاما ان يكون غير معبر فيلزم حلول المعبر اجمع الوجوب في المطلق اعني ذلك البعض الذي ليس معينا وانما هو  
 لان ما لا يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للموجود فتعبر حلوله في واحد معبر وليس عندنا في علمنا وهو لا يفيق  
 كونه معينا عند الله تعالى وهو المطاوع الى الجواب ان محل الوجوب هو كل واحد من الحركات لا من حيث حصوله بل من

هذا الوجوب جواز فانه لو كانت سقوط الفرض  
 حاصل لكل واحد من الافراد او كان كل واحد واجبا فلم  
 يكن الواجب واحدا بعينه علام  
 فيطلب به التيمم لانه لو كان كل واحد  
 محالا فاما هو الحق عندنا وهو ان  
 الواجب واحد غير معبر  
 من حيث التمايز

حيث

حيث اشتمل على الامر الكلي الصالح على كل واحد منها وهو كونه احد الحركات الثلاث ولا يلزم وجوب الجمع على الجمع  
 بل الملزم لذلك وجوب كل واحد من حيث خصوصية تعيينه فاما ان يثبت من عدم التقيد لاختلاف الجحليات على ان هذا لا يرد  
 على الاشعار لان الوجوب عندهم لا يكون حاله الواجب انه خطاب الله تعالى فانما بل متعلقا به ومتعلق الخطا  
 الوجود لا يجب كونه موجودا في كل واحد من الامور بالترتيب بل على الترتيب وعلى البديل اما مع تخويل الجمع  
 ككل الباح والمية والتزويج من كفون اوج احده كالوضع والتم واسترا العود بتوحيين اوج نديه كتحصيل كفاية الحنث  
 اقول هذا مزيج على ما تقدم من صحة الجواب الاستعداد لعل الجمع واعلم ان الامر بالترتيب لا على البديل  
 الجمع قد يكون على الترتيب مع كون التالي غير مستوفى من مدام الاول مقدرا وقد يكون لا على الترتيب بل على البديل مع  
 كون كل واحد منها تاما مقام الاخر في سقوط الفرض به والجواب الثواب والخروج عن العدة وغير ذلك من نواع الوجوب  
 كما تقدم في حلال الكفارة الجيزة وعلى التقديرين فالجواب عن ذلك التيمم قد يكون متقدا لغير حصول القضاء بينهما كانهما  
 لاجبة معينة من الجهات الاربع وغيرهما عند اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او جازيا او مندوبا  
 فالانقسام ستة اثار المطاوع ثلثها وقد ذكرنا مثلها آخرا ثم الجمع بين التيمم على الترتيب وهو متحقق في  
 كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل الباح والمية عند خوف الهلاك فان جواز اكل المية مشروط  
 بغيره الا كقول الباح تب حرما الجمع بين التيمم الواجب على البديل كالتزويج المرأة من كفون فان الواجب عليه تزويجا  
 من كل منهما بدلا من الاخر الجمع بينهما حرم في باحة الجمع بين ما وجب على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مرتب على  
 عدم الوضوء والجمع مباح في باحة الجمع بين ما وجب على البديل كاسترا العورة في الصلوة بالتزويج كل منهما سائر لها اشترا  
 تاما في تيمم الجمع بين ما وجب على الترتيب كالجمع بين حلال الكفارة المترتبة مثل كفارة الظهار وتيمم الجمع بين ما  
 وجب على البديل كحلل الكفارة الجيزة مثل كفارة الجحيت فان الجمع بين الحركات الثلاث فيها وفي العتق والاطعام  
 والكسوة مستحق في كل قسم من اوجه التمايز في الواجب الموسع منه واه الوقت للفعل امر واقع بالاجماع وقصوره  
 محتج الا على ارادة القضاء وكون الوقت افضل جازيا واقع لعدم امين له الجواب الفعل في زمان متصل عند حيث لا يخل الامور  
 بالفعل في ذلك الوقت وتخييره في ايقاعه في كل جزء منه فاذا تنصيق تعيين وقوده في المصلحة وما وقته العبر تخفيف الوجوب  
 الاول كما تقول بعض الاشعار وبالاخر كمدب بعض الحنفية وبالرعاة كذهب الكرخي فكلما اقول قد عرفت  
 ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع وذلك لان الوقت الموقت للفعل الواجب اما ان يكون مشا وبالم  
 اوزايد عليه او ناقصا عنه والثالث غير جاز الا عند نحو التكليف بالاطلاق او يكون المقيد من التكليف انما كالميلح الصبي

منا

الكفارة ومحصار



او ظهرت الحايض وقد مر من وقت الصلوة مقدار ركعة والاول متفق على جوازه وبشيء مضيقا واما الثاني وهو  
 المشهور بالوسع فهو محل الخلاف فذهب جماعة الى امتناعه لاداءه الركن وترك الواجب والحق انه جائز عقلا واقع شرعا  
 والاول ظاهرا للضرورة لعدم استحالة قول السيد بعد خطبته في هذا الزمان اوله ووسطه واخره وفي  
 اي وقت من هذه الاوقات التامة خطبة استلكت اموي ولا يخفى بالواجب الموسع الا اذا لا يمكن ان يقال انه في هذه الضرورة  
 لم يوجب عليه شيئا ولا انه اوجب عليه الخطبة وجوباً مطلقاً وذلك في تعيين الاجاب الموسع والامكان استلزام اجزا  
 الوقت في الصلوة الحقيقية لا اجاب الفعلية واما الثاني فلقد تفرع اتم الصلوة لكون الشمس الغسق الدليل من المعلوم  
 ان ما بين الدولك الغسق بفعل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اجز الصلوة على اجز الوقت اتفاقا  
 وكذلك الواجبات التي وقفا مدة العركا التذو والمطلقة وقضا الواجبات ولو وقع الاجماع على ان المودي للفعل  
 الامور به على الوجه المذكور في اي جزء كان من اجز الوقت يكون موديا للفرض وذلك موديا بان يتابع الفعل في  
 اي جزء كان مساويا لتمامه في غيره من تلك الاجزاء فيحصل مصلح الواجب وذلك مستلزم لوجوبه فيه ولو كان الفعل في  
 بعض اجز الوقت غير محصل لمصلحة الواجب كان اما موديا لها فيكون حراما ولا يوجب اتباع الفعل مع اخري في جزء اخر غيره  
 فحصل لا شك للمصلحة وبما خلا في الاجماع واما المانعون منه فمنهم من زعم ان وجوب العباددة مختص باول الوقت وبعد  
 بغيره فضا وهو مذهب جماعة من الاشاعرة ومنهم من خصه باخره وزعم ان الاخير في سببه اوله يكون معجلا واجري ذلك مجري  
 اذا الزكوة قبل وقفا وهو مذهب جماعة من الحنفية منهم من قال بان الفعل المودي في اول الوقت لا تعلم كونه واجبا او  
 منه بابل بواجب فيه اخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما ينبغي واجبا والا كان نفلا وهو متفق  
 عن ابي الحسن الكرخي وهذه المذاهب الثلاثة لا دليل على شي منها فالقول به حكم اذا وجوب انها مستند من الخطاب المذكور  
 ونسبة الاجز الوقت على السواء يرجح شي منها على غيره اذ لو اختلف بعض اجز الوقت بدلالة الامر على اتباع الفعل فيه دون  
 الباقي لكان خروج جماع هذه المسئلة قال السيد رحمه الله والواجب العزم الذي هو بدل كما ذهب اليه السيد المرتضى والجباني  
 لانه ان ساء في الصلوة في جميع الامور السبعة سقط التكليف به والا لم يكن بدلا ولا لانه وجب في الوسط لزم مخالفة البدل  
 للبدل والانه لم يمتنع في الاول ولان الامور على الصلوة خاصة فاجاب البدل بغير دليل تكليف بالاطفاق اقول  
 ذهب السيد المرتضى والجبانيان مع اعتقادهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المأمورة على الوجه المذكور لا يجوز تركها في  
 اول الوقت الا بغير بدل وهو العزم على الاتيان بها في غير من اجز الوقت الباقية قالوا لانه لا يجوز تركها في اول الوقت لا  
 لبدل لم يمتنع عن التدرب اذ التدرب ما يجرى تركه لا لبدل مع حصول التعذر بفعله والصلوة في الوقت على تقدير عدم

بما  
 وان بعض الحنفية انما في اول الوقت  
 ووسطه ولا يفعل ذلك

اجاب البدل بهذه المسئلة واذ وجب البدل كان هو العزم للاجماع على كونه هو البدل على تقدير وجوبه وذهب ابو الحسن البصري وفي الزمان  
 واكثر الحنفية الى جواز الترك من غير بدل واختاره المطالب تراه وهو الحق وانفصال اتباع الصلوة في اول الوقت عن التدرب  
 بكونه امثالا للامر الجازم اذ الامر باتباع الصلوة في الوقت مطلقا وبما عدا في اوله ووسطه واخره جزئيات لا تشمل كل  
 واحد منها عليهم ومثلا ركعة العزم في جواز الترك حصول الثواب لا يقتضي في وجوبه مع انقضاء عنه كما ذكرناه واستدل الله  
 طاب ثراه على امتناع كون العزم بدلا بوجوه الاول ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة في اول وقتها لكان اماسا وباله في جميع الامور  
 المقصودة منها فيتم فرض الصلوة بدلا من الامور التي فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذي هو البدل قائم مقامه في الحقيقة  
 منه كما اذا انزل الصلوة لفتها اذ لا فرق بين الاتيان بالشئ وبين الاتيان ببدله السواء في المقصود واما غير مساو لها في القيمة  
 منها فيتحيل جعله بدلا عنها فان البدل لشي ما يقوم مقامه يستلزمه في جميع الامور المطلقة منه الثاني ان العزم لو كان  
 بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم في اول الوقت على الصلوة في الثانية لم يحضر الوقت الثاني امان يسوغ له تأخير الصلوة في الوقت  
 الثالث اوله الثاني جماعا والاول امان يكون له بدل ولا يلزم الا بالبدل ولا يلزم استلزامه تعدل الا بدلا مع اتحاد البدل وهو  
 صحيح لان وجوب البدل على وجه وجوب البدل والثاني هو المطلق لانه اذا جاز ترك الصلوة في الوقت الثاني لا يلزم جاز تركها في الاول  
 الا لبدل لا اتفاق على تشابه في ذلك الثالث اذ لو كان وجوب العزم بدلا متلف فيكون مدلوله متفيا اما الاول فلا يلزم  
 به من الادلة سوى الامور الصلوة في ذلك الوقت اذ الكلام على تقديره وهو غير دل على وجوب العزم بدلا عن الصلوة باحد اقسام  
 الدلالة قطعا ولا ظاهرا لانه لا يلائم لولا ان لزم تكليف بالاطفاق قال السيد رحمه الله اجماع الخالف بان الصلوة يجوز تركها في اول  
 الوقت فلا يكون واجبا اجاب المرتضى رحمه الله بان الفاضل بينهما وجوب العزم والحق ان وجوب العزم من احكام الايمان  
 ولان مرجع هذا الوجوب الى الواجب المحيية فكما لا يتقضى وجوبه عن ذلك احد يتخير تركه الى اخره في اول الوقت ووسطه واخره  
 اقول بهذا اشارة الى اجاب ابي حنيفة الذي يميز بين اختصاص الوجوب باخر الوقت دون اوله ووسطه وان الصلوة  
 فيها نفل وتقدر به ان الصلوة يجوز تركها فيها اجماعا فلا يكون واجبا في شي منها اذ الواجب ما لا يجوز تركه فاجوز تركه لا يكون واجبا  
 ثم ان اتباع الصلوة فيما هو واجب للتدرب فيكون نفلا اذ لا معنى للفعل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب على فعله اجاب المرتضى رحمه الله  
 بان الفاضل بينهما ان بين الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين النفل وجوب العزم على الاتيان به عند الترك في الواجب  
 الموسع وعدم وجوبه في النفل فان عزم السيد رحمه الله بان وجوب العزم ثابت كونه بدلا عن الصلوة في اول الوقت او وسطه  
 فهو بطلان تقدم من امتناعه ان عزمه ثابت كونه من احكام الايمان من حيث ان العزم على ترك الصلوة حرام كونه عزم على  
 الحرام فان ترك الصلوة حرام فيكون العزم على النفل واجبا لعدم انفكاك المكلف من مدين العزمين الاحال غفلة ومودع

فيكون البدل بان تمام الاصل في الوقت والوقت في جميع الاوقات  
 فاجاب المرتضى رحمه الله بان الواجب في كل وقت من الاوقات  
 ما اذا فعله في ذلك الوقت من الاصل في كل وقت من الاوقات  
 الوقت تام فاعلم بان الواجب في كل وقت من الاوقات  
 الفصل في وجوب التدرب في كل وقت من الاوقات  
 لا يخفى ان وجوب التدرب في كل وقت من الاوقات  
 الفصل في وجوب التدرب في كل وقت من الاوقات  
 قد دللنا على وجوب التدرب في كل وقت من الاوقات



غير مكلف فمحقق على قدر تعليم هذه المقدمات و الفرق الاصلية بين المندوب وبين الواجب الموسع في اول الوقت بجزء من  
المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع وفيه نظر فان جواز التردد في اول الوقت محقق فكيف  
يعقل اشتراطه بالفعل المتأخر عنه والتحقيق رجوع هذا الواجب الى الواجب المحجب فكان الشارع امر المكلف باتباع الفعل  
في اول الوقت او وسطه واخره وجعل تخصيصه من جها باتباع الفعل فيه موكولا بالاختياره كما كان الى ان يحصل الكفارة المحبوه  
وكان العود من فعله الى اخرى لا يوجب رفع الواجب عنها ولو كان نافله كذا منا وبما مضى بان لو كان تعلقا في اول الوقت ووسطه  
لجاز اتباعه فيها بنسبة الفعل بموجب اننا نعلم ان الاقسام التي لا واجب باعتبار المكلف والفعل الوقت ينقسم اليها المندوب  
اربعة فالتقسيم الرابع في الواجب الكفائي وهو كل فعل تعلق غرض الشارع باتباعه لا من مباشر معين  
ومو واقع كالجهد وهو واجب على الجميع ويتحقق بفعل البعض لا يتحقق قوامه اجمع الذم والعقاب لو تركوه ولا استبعاد  
في اشتراط الواجب بفعل الغير والتكليف فيه موقوف على الظن ولو ظنت طائفة قيام غيره باتباعه سقطت ولو ظنت  
كل طائفة ذلك سقطت عن الجميع ولو ظنت كل طائفة عدم الوقوع وجب على كل طائفة اقل العلم ان غرض الشارع قد  
يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمي وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق  
بتحصيل مطلقا لا من مباشر بعينه ويسمي وجوبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد الذي قصد به هزيمة المسلمين واذلال الكفار  
فمن حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقي حصول نفقة الشارع وهو واجب على جميع المكلفين الخاطئين به  
بوجوب توجه الذم اليهم ولتحقق العقاب بهم عند انقضاءهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بان تادبه لا يلحقه ذم ولا عقاب  
بعدم قيام غيره به وتاكد الواجب يلحقه على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وان سقط الواجب عن المكلف بفعل  
غيره بعيد واجيب عن الاول بالمنع من كبره ان اراد الواجب اي واجب كان وان اراد به الواجب على الاعيان كان  
اللازم في الحج ان الواجب على الكفاية ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك مدعا لهم ولا ملزوما له فان لا يلزم من سلب  
الواجب سلب مطلق الواجب وعن الثاني انه مجرد اختيار لا جهة فيه وقد وقع مثله في قضاء المتبرع دين الموسر المطالب  
به قال فخر الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها تقوم بذلك سقط  
عنها وان غلب على ظنهم ان غيرهم لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع  
اي وجوبا على الاعيان وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوائف وان  
كان يلزم ان لا يقوم به احد لان حصول العلم بان غيري هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفي  
هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط عند حصول الشك في قيام غيره وهو بطلان اتفاق

الاعيان

وسقط الفعل عن المكلف به لحصول ظن الغالب بان غيري يقوم به ممنوع والا لما جاز له ان يفعله في نفسه الفرض  
ولان السقوط انما يوقاهم العيوب بالفعل فيتم حصول السقوط الذي هو معلوم قبل حصول الظن بان الغير يقوم بالفعل  
انما يكون قبل قيامه بالفعل ظنا اما حصول الظن الغالب بان الغير قام به فيمكن ان يقال فيه انه لا يتحقق الفعل عن الظن  
اي لا تكليف بالفعل معلوم والسقوط لظنون والمعلوم لا يرتفع بالظنون والحق سقوط حصول الظن الغالب  
بقيام العيوب بشرط استناد ذلك الظن الى جملته الشارع حجة كشكده العبدان دون غيرهم كالظن المستند الى خبر الشافعي  
او الكافر واعلم انه لو قدم هذا البحث على الذي قبله كان اولي الكلام من ان في اقسام الاحكام المأمور بها عينا بالامور  
وموثره في الامور ما قبله قسم من الاقسام اللاحقة للامور باعتبار تعيين وقت الفعل المأمور به وهو غير ضروري في  
الامور الا ان السبب في وجوب العمل المطلق الاله وكان مقدورا واجب وخصص المقتضى حمدا لله بالسبب لانه  
لو لم يجب لزم تكليف لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والثاني في تسمية ما تقدم من الشريعة انه على تقدير ترك الشرط  
ان وجب الفعل لزم الاول الثاني في وجوب السبب حمدا لله بان السبب عند وجود السبب واجبا عند وجود الشرط واذ جاز التوكل عند  
حصول الشرط جاز التكليف بخلاف المتبوع عند عدمه عند وجود السبب فان يكون واجبا فلا يقع التكليف به والجواب خارج عن  
عمل الشارع اقول لا فرغ من البحث عن اقسام الواجب شرعا في البحث عن احكامه اللازمة له تحقيقا وارتقا وقد قدم الاول  
على الثاني لتقدم التحقيق على الارتقا وبذلك باللازم الوجودي وهو الواجب على اللازم العدمي وهو التحريم وجعلنا كل واحد من  
هذه الاقسام اثنا في ان وجوب الشيء مطلقا مستلزم لوجوب ما يتوقف عليه واعلم ان الواجب على اثنين احدهما ما يكون  
وجوبه مشروطا بما هو عليه الامور المعبر عنها في التكليف كالركون الموقوف وجوبا على المال في الموقوف وجوبا على الاستطاعة وثانيها  
ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجب في حالتي الطهارة والحيث الا ان وقوعه مشروطا بالطهارة والاول  
نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الواجب والخلاف في الثاني فيجب ان السبب في المتبوع والاشارة الى وجوب ما يتوقف عليه واجب  
المطلق سواء كان شطرا او مكملا او كان مقدورا او المكلف يحصل السبب من غير مدعيه او واقعية فقالوا ان كان ما يتوقف عليه الواجب  
شبه لوجوده كان واجبا وان كان شطرا لم يكن واجبا والحق الاول وهو ان السبب لا يوجب وجوبا على المدعي بل يوجب لزما  
الامر به وهو ان التكليف لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والثاني في تسمية ما تقدم من الشريعة انه على تقدير ترك الشرط  
عليه في الواجب المطلق اذا لم يكن واجبا جاز تركه واج ما ان ينفذ ذلك الواجب واجبا فيلزم التكليف لا يطاق لان حصوله حين  
عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا ولا يفي واجبا فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وما بطلان  
كل واحد من قسمي السابق وفيه نظر فان المنع انما هو في الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا في واجبه حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس

اما الاول فيبطل العمل اما الثاني فيبطل العمل

لنا

حصول



الاصل لا يثبت في ذاته الا يلزم من عدم اجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه وايضا ذكره بعضه واراد على تقدير الجواب ما يثبت  
 الواجب عليه فان الجواب لا يتلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا فعلى عدمه ان يثبت التلخيص ذلك الواجب لزم التلخيص  
 لا يطاق والاختصاص الواجب من كونه واجبا ومادى وجوده بل هو جوازا والمحقق ان وجوب الفعل لا يتحقق حال عدم  
 ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان يوقع في تلك الحال بل في الحال التي بعده اخص حال وجود ما يتوقف عليه الفعل لا يلزم منه  
 التلخيص لا يطاق ويشكل هذا على قول الاشاعرة ان التلخيص بالفعل عند ما شره لا يتلزم اجماع السيد المرتضى رحمه الله  
 على ما ذهب اليه من عدمه وهو مستلزام الجواب الشرطي الجواب بحسبه فان عند حصول السبب يجب التثبت فيمنع  
 ان يوجب التثبت عند اتفاق وجود السبب فانه غير مفقود ولو جوب بغيره واما على الثاني فلو عدم الجواب الشرطي لوجب شرطه  
 فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق الشرط كما لا يطاق بل يمكن ان يقع في التلخيص باليقين المشروط عند اتفاق  
 وجود الشرط لبقاء القدر عليه والجواب ان هذا الفصل حق الا انه خارج عن محل النزاع الا انه اذ اطلق ليقين الشرط وعند  
 اتفاق وجود شرطه كان التلخيص شرط وجوده في الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب الشيء مطلقا فيقول الدليل على ما ذكرنا  
 ان السيد اذا قال بعد استقبي الماء وهو على صفة ان يستلزم الجواب بتقدير الماء اجاب قطعه المسافة التي هي شرطه فلو المظ  
 وان لم يستلزم جاز ترك السعي فليكن ذلك التلخيص في تلك الحال لزم تكميل ما لا يطاق وانما يبقى لم يتحقق ذلك  
 ولا عفا بالعرف بل قد يقال في هذا الباب ان الجواب بالصلوات عند اشتباه القبلة والتوجيه واستناع تكاح الشبهة  
 بالاختصاص ولو لم يوجب الطلاق فقلنا لا يوجب الجواب بالصلوات عند اشتباه القبلة والتوجيه واستناع تكاح الشبهة  
 الاقل ليشي بواجب كفاية الطمانينة لجواز تركه وهو اول جزء من الدليل واجب بالتبعيه لا بالاحاطة وبطلان الصلوة في الدار المخصصة  
 لان الامر بالصلوة المعينة امر جازي ايا التي من جملة الكون المخصوص اجماع الخالف ان المأمورية الصلوة مطلقا والمنهية عند الغضب  
 فتعابر المطلق كافي للعلق في الامكنة المكرهه والجواب الثاني عن الامكنة المكرهه ما هي عن وصف منكر من الصلوة كنفار الابل في  
 العطن والتوضؤ لتبديل في الوادي منع المارة في الجادة وشبهها فقول ههنا فروع على الملة القديمة وهي مستلزام الجواب  
 الشرطي مطلقا الجواب ما لا يثبت ذلك الشيء الا به واعلم ان مقدمه الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليه وجوده والى ما يتوقف عليه محله  
 والى ما يتوقف عليه العلم بوجوده والاول قد يكون عقليا كوقوف الحجل على قطع المسافة فانه يتحقق عقلا ايقاع انزال الحجل في موضعها من  
 دون قطع المسافة التي بين مكان التلخيص وبينها وقد يكون شرعا كوقوف العتق على الملك المستفاد من قوله لا عتق الا في ملكك والى الثاني  
 كوقوف الصلوة على الطهارة والثالث كوقوف العلم بالاتباع بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها بالخمس مقابلة الى حلي الاتيان  
 بصلواتين الركن واحد منها صلوة فان التلخيص لا يعلم انه صلوة الى القبلة الا اذا اتيناها وكذا الصلوة في كل واحد من التوجيهين الجنب

فان قيل لانه لو لم يثبت في ذاته  
 عدم التلخيص وانما يلزم ذلك  
 عدم وجوب التلخيص في ذاته  
 وهو ممتنع اجماعا لان الجواب الشرطي  
 مطلقا يتلزم الجواب في الحال التي بعده  
 في التلخيص باليقين المشروط عند اتفاق  
 وجود الشرط لبقاء القدر عليه والجواب  
 ان هذا الفصل حق الا انه خارج عن محل  
 النزاع الا انه اذ اطلق ليقين الشرط وعند  
 اتفاق وجود شرطه كان التلخيص شرط  
 وجوده في الشرط لا مطلقا وليس الكلام  
 فيه بل في وجوب الشيء مطلقا فيقول  
 الدليل على ما ذكرنا ان السيد اذا قال  
 بعد استقبي الماء وهو على صفة ان  
 يستلزم الجواب بتقدير الماء اجاب  
 قطعه المسافة التي هي شرطه فلو المظ  
 وان لم يستلزم جاز ترك السعي فليكن  
 ذلك التلخيص في تلك الحال لزم تكميل  
 ما لا يطاق وانما يبقى لم يتحقق ذلك  
 ولا عفا بالعرف بل قد يقال في هذا  
 الباب ان الجواب بالصلوات عند اشتباه  
 القبلة والتوجيه واستناع تكاح الشبهة  
 بالاختصاص ولو لم يوجب الطلاق  
 فقلنا لا يوجب الجواب بالصلوات عند  
 اشتباه القبلة والتوجيه واستناع تكاح  
 الشبهة الاقل ليشي بواجب كفاية  
 الطمانينة لجواز تركه وهو اول جزء  
 من الدليل واجب بالتبعيه لا بالاحاطة  
 وبطلان الصلوة في الدار المخصصة لان  
 الامر بالصلوة المعينة امر جازي ايا التي  
 من جملة الكون المخصوص اجماع الخالف  
 ان المأمورية الصلوة مطلقا والمنهية  
 عند الغضب فتعابر المطلق كافي للعلق  
 في الامكنة المكرهه والجواب الثاني  
 عن الامكنة المكرهه ما هي عن وصف  
 منكر من الصلوة كنفار الابل في العطن  
 والتوضؤ لتبديل في الوادي منع المارة  
 في الجادة وشبهها فقول ههنا فروع  
 على الملة القديمة وهي مستلزام  
 الجواب الشرطي مطلقا الجواب ما لا  
 يثبت ذلك الشيء الا به واعلم ان  
 مقدمه الواجب تنقسم الى ما يتوقف  
 عليه وجوده والى ما يتوقف عليه محله  
 والى ما يتوقف عليه العلم بوجوده  
 والاول قد يكون عقليا كوقوف الحجل  
 على قطع المسافة فانه يتحقق عقلا  
 ايقاع انزال الحجل في موضعها من دون  
 قطع المسافة التي بين مكان التلخيص  
 وبينها وقد يكون شرعا كوقوف العتق  
 على الملك المستفاد من قوله لا عتق  
 الا في ملكك والى الثاني كوقوف  
 الصلوة على الطهارة والثالث كوقوف  
 العلم بالاتباع بالصلوة الى القبلة  
 عند اشتباهها بالخمس مقابلة الى  
 حلي الاتيان بصلواتين الركن واحد  
 منها صلوة فان التلخيص لا يعلم  
 انه صلوة الى القبلة الا اذا اتيناها  
 وكذا الصلوة في كل واحد من التوجيهين  
 الجنب

والظاهر المشبهة به لانه قد عرفت ان كان متعلقا بالصلوة في الثوب الطاهر مع التكرار منه وكان علمه بالقيام بذلك فالتحقق  
 عند فعل الصلوة الواحدة في كل منها مرة كانت واجبة وكذا في جانب الترك فانه قد ثبت عليه اجتناب شيء ولا يمكن العلم بالاجتناب  
 ما هو مشبه به كالأشياء اجنبية باخيه فانه يلزم عليه تكاسرهما دام الاشتباه باقيا لان اجتناب تكاح الاخت واجب ولا  
 يحقق العلم بالاجتناب تكاسرهما معا فكان واجبا ولو اطلق واحدة من زوجاته من غير تعيين فقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من  
 قال بدونه ومنهم من منع منه فان قلنا به احتل حدهم الجميع لان اجتناب من وقع طلاقا منهن واجب ولا يلزم العلم بذلك  
 الاجتناب بالاجتناب الجميع كان واجبا وايضا فكل واحدة منهن يجب ان تكون من المطلقة فيجوز تكاسرهما تعليليا ليجنب  
 الحرم ويجزى الحكم بقول الاجماع لان الطلاق يبيح نفسه فيمنع حصوله فيحمل بغيره من غير تعيين فقبل التعيين لا يكون الطلاق  
 موجودا بل الموجود امر له صلاحية التأثير في الطلاق عند اقترانه بالتعيين والوقوف بين هذا الفرج والغرض الثالث المستفاد  
 عليه ان الواجب هناك كل فرع شيء واحد متعين متميز عن الاخر في نفس الامر وحصول الوجوب في الاخر لا يشباهه  
 وعدم امتياز عنه عندئذ واما هنا فليس كذلك فان الواجب اجتنابا فانه واحد متميز عن غيره لا في نفس الامر ولا عند  
 وجوب الاجتناب متميزا بالنسبة الى الجميع من غير توجع الواحد منهن على غيرها واما انما يدعى الاقل مما يكفي في امثال الامر  
 وهو ما لا يتعد رتبة ذلك كالتمايز في الكون ومتى جعل الركن قد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز لبعض الاخر  
 فيه عن البعض فلكل امثال الامر مكان واجبا ومنه اخرون لان ذلك الزايد يجوز تركه والاقتصا على ما دونه فلا يكون  
 واجبا وفيه نظره لانه لا يلزم من جواز تركه والاقتصا على ما دونه عدم وجوبه مطلقا فان الحصول الواجب على التحيز بهذه الماشا  
 نعم يلزم منه عدم وجوبه على المتعين لكن عدم الحاصل وهو الوجوب المعين لا يتلزم عدم العام وهو مطلق الوجوب  
 ولا امتناع في التحيز بين الشيء وجريه وقد وقع التبعيد بذلك كفاية الصلوة الواجبة في مواضع التحيز بين الامام والقصر كافي  
 فراه سورة وبعضها بعد الحمد في بعض الصلوات هذا ان امكن الاتيان بالاقل من دون الزايد فاما اذ لم يمكن كان الزايد  
 واجبا لانه حاله ان الواجب الا به واما حياض جزم من البيل وغسل جزم من الركن فانها تابعا لوجوب حصول التمام

فان قلت ان الواجب الزايد من التمام  
 وعمل الوجه لما يثبت من التمام وتوقف العلم بصوم التمام وغسل الوجه بجمعه عليهما فاما لا يثبت الواجب الا به واما  
 الصلوة في الدار المخصصة فهي باطله ولا تفسد الفرض عند احتجابها والية ذمب الجاني واحمد بن حنبل وهو موافق لما ذكرنا  
 ووافق عليه ذلك القاضي ابو بكر بن الاشاعرة وفيه الدليل الذي سقوط الفرض بها فانها لا يابى مع بطلانها فان الصلوة ماضية  
 مركبة من امر واحد هو الحركات واليكينات واما ما ذهب اليه من اشتراكه في شيء واحد وهو شغل الحيز او الحركة عبارة عن شغل الحيز  
 بعد شغل حيزه قبله والسكران عبارة عن شغل حيز واحد اكثر من زمان فاذا شغل الحيز جزم من ماضية الصلوة في الدار المخصصة



وهو منها في فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مأمورا بها كان ذلك الشغل مأمورا به لان الامر بالشئ ملزم ولا امر  
بما لا يتم ذلك الشئ الا به علي ما تقدم فليكن الشئ الواحد مأمورا به منها عنه في حالة واحدة وانما في وفيه نظر فان هذا الدليل  
انما يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة غير مأمورا ولا يلزم من ذلك كونها باطلا ولا كونها تجزية وانما يلزم ذلك  
ان لم تشمل على الصلوة المأمورة بها اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا يبيانه ان المأمور به هو الصلوة مطلقا وهو  
جنس من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود الكل ملزم لوجود الجزء فان حصول الصلوة في الدار المغصوبة يستلزم  
حصول الصلوة المأمورة بها اعني مطلق الصلوة وايضا فلا يمكن ان تشمل الجزئية منها عند ذلك كان في وجوب  
منها عنه ضرورة كون ذلك الشغل جزءا من الصلوة المأمورة بها من غير ان يكون الشغل مأمورا به في حال واحد وهو ما ادعيت انما  
والحق ان يقال ان الصلوة في الدار المغصوبة منها عما تكون مصادره الخروج المأمور به والامر بالشئ يستلزم النهي  
عن ضده علي ما ياتي في النهي في العبادات يدل على الفساد واجبة الخلق ان الصلوة في الدار المغصوبة لها اعتباران  
يقاير كل منها الاخر ويصح انهما كونهما مطلقا وكونهما نقيضين في المذهب واذ اخذت بالاعتبارات  
جازة ورود النهي عنها باحد ذين الاعتبارين المأمور بها بالاعتبار الاخر في الصلوة في الامكنة المذكورة كالجماعات  
ومعاطن الابل وجواد الطرف وجوف الوادي فانها واجبة باعتبار كونها مملوكة ومكروه باعتبار ايقاعها في الامكنة  
الذكره كما اذا قال السيد بعده خطا بهذا التوب والاندخل في الدار فدخل وخطا فانه يحسن مدحه علي خياطة وذمه  
علي الاخذ في الجواب ان كلام في الصلوة المستحبة في الدار المغصوبة وحقوق التلازم بين الغصب والعقب والصلوة فيها  
ظاهرة وقد عرفت ان الامر بالشئ مأمورا به فلو كانت هذه الصلوة مأمورا بها لكان الغصب مأمورا به مع كونها منها  
عنه وقت ولست كذلك الصلوة في الامكنة المذكورة فان النهي عنها انما هو عن امور مرفوعة للصلوة غير لازمة لها  
كتعار البعير عند الصلوة في المعطن والتعرض للتلذيل عند الصلوة جوف الوادي ومنع المارة عند الصلوة في جاده الطريق  
والتعرض لشاش الحمام عند الصلوة فيه فكان الشارح قال لا تنظر البعير في الصلوة في المعطن ولا تمنع المارة بعلق كركب الحي  
وكذا باقيا ومنه الامور غير لازمة للصلوة بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار المغصوبة علي ان بعض الناس ذهب الي  
بطلان الصلاة في الامكنة المذكورة والمثال المذكور غير مطابق فان دخول الدار ليس جزءا من الخياطة بل جزءا من الحركات  
والسكنات في الدار المغصوبة فانها اجزا الصلوة فيها وفيه نظر فان سبب الكراهية ان كان لازما للصلوة في الامكنة  
المذكورة ساوي الغصب بالنسبة الي الصلاة في الدار المغصوبة وان كان مفارقا لم يكن الكراهية لازمة للصلوة في تلك  
المواضع وهو بطلانها فالاقتناع في الكلام ان الصلوة حال حصول الكراهية فانه قد اجتمع فيها وجهان الوجوب والكراهية

بحر

في حالة واحدة وما يفيض ان علي ما تمنع من كون ما ذكره سببا للكراهية فالامر بالشئ المستلزم النهي عن الضد العام لانه للوجوب والتحقيق الا باليمنع من الترك واما القيد الوجوه في فلازم بالعرض فيما يجوز  
تركه لا يكون واجبا وقد اكد الكعبين بوجوب المباح بعيدا وكونه يترك به الحرام ليس خاصا به وقد اكد بعض الفقهاء بوجوب الصوم  
علي الحايض والمرض والسافر خطا فان جواز الترك ينافي الوجوب واجبا بالقيد لوجود سبب الوجوب اقول  
قد اشتمل هذا البحث علي بحثين الاول ان الامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده العام والرد بالفضل العام ترك ذلك  
الشئ الذي يشتمل علي كل واحد من الاضداد الوجودية علي الاعمال المتنافية لذلك الشئ كالقيام مثلا فانه ايضا تركه بالذات  
وما اشتمل علي ترك الترك من الاوضاع كالمضطجع والالتفات والجلوس بالعرض واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك  
فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وصار اليه محققو الفروع من التاخرين وهو اختيار القلة طائفة واحدة  
عليه بان الامر بالشئ في كل وجوب وجوبه مركب من الاذن في فعله والمنع من تركه والدال علي التركيب دال علي كل جزء  
من اجزائه بالتضمن فاذن الامر بالشئ في كل علي المنع من تركه بالتضمن ولا ينبغي باستلزام الامر بالشئ النهي عن ضده الا  
هذه القدرة وايضا فخصيص الواجب من المأمور به انما يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والانهي بالنهي عن الضد  
الواجب بوجوب تركه حجة الخلف من وجهين الاول ما اجمعه به الاشاعرة وهو ان التكليف بالجمع جائز فيجب ان يترك كل واحد  
بالشئ وضده معا وحيث لا يكون الضد منها عنه فبطل الاستلزام الثاني ما اجمعه به السيد المرتضى وبعض متأخري الاشاعرة  
وهو ان الامر بالشئ قد يكون عارفا عن ضده وحيث لا تحقق نهيه عنه لا يستدعي النهي عن الشئ لانه مقصور للنهي  
والجواب عن الاول السمع من جواز التكليف بالجمع من بطلان الاستلزام علي تقديره وما ذكره من جواز الامر بالشئ  
وضده معا لا يدل علي بقاء الاستلزام المدعي نعم يدل علي كون كل من الشئ وضده مأمورا به مطابقة منها عنه تفصيلا  
وليس ذلك محال علي التقدير وعن الثاني المنع من جواز غلبة الامر بالشئ عن ضده العام الذي هو الترك لما تقدم من كون الامر  
بالشئ في الاعل وجوبه وهو عبارة عن الاذن في فعله والمنع من تركه فالمتصور لليجاب متصور لمنع من الترك حتما فيكون متصورا  
لترك قطعا واما الاضداد الوجودية المتنافية لها مأمور به كالقيام بالنسبة الي القعود والحركة بالنسبة الي الحركة ليس وما  
شابه ذلك فقد تحقق غلبة الامر عنها حالة الامر بغيرها كذا في الايمان في المأمور به لما سبقه بل لكونه مستلزما لغيره  
فالمنافاة الذاتية ليست الابين وجود المأمور به وبين عدمه واما المنافاة بينية وبين اضداده الوجودية فهي عرضية فكما  
الامر به مستلزم ما للنهي عنها بالعرض لا اشتمال له علي الضد بالذات المتشكلة الثانية في ان ما يجوز تركه لا يكون فعلا واجبا  
خالف في ذلك ابو القاسم الكعبيني وبعض الفقهاء اما الكعبيني فذكر ان المباح واجب واما الفقهاء فمأثور بوجوب الصوم علي المرض



والمسافر والمريض مع جواز تركه لهم الحق الاول الثاني الواجب ما لا يجوز تركه فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع التفسيرين  
وانه في اجتماع التعيين ان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب نفع المباح وجوب المباح من كون المباح ترك الحرام  
بل قد يتوكل الحرام ولا يلزم من وجوب التوك وجوب ما به يحصل التوك مع امكان حصوله بغيره اذ التوك قد يحصل  
بسبب الفعل مطلقا عند من جوزه خلو الملك عن الاخذ والتوك وبفعل غير المباح كالواجبات والندوبات والمحرمان ولهذا  
يظهر من الجواب عما اورد من بعض المتأخرين وهو ان ترك الحرام لا يتم الا باحد من هذه الافعال فيكون احدها لا بعينه واجبا  
ويلزم التعيين كون الندوبات بل المحرمات اذ تركها حرام واخر واجبه وانتفاء الاحكام الخمسة ما عدا الواجب والحرام وهو  
خلاف الاجماع واعتدائه لا امتناع في كون الشيء واجبا حراما او مندوبا او واجبا باعتبارين كما ذكرنا في الصلوة  
في الدار المقصودة وتناول الاجماع بان هذه الاحكام لاحقة للفعل بالنظر في ذاته مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه  
واجب التفسير في ذلك وهو وجوب الصوم على المريض والمسافر والمريض ان ياتوا به بعد زوال اعتدائهم يكون  
تقضا كما سبق وجوبه عليهم بخلافه في شهر منكم الشهر فليصمه مولا قد شهدوا الشهر فيجب عليهم صومه وان  
كلام من هو لا يفي بصومه فيها بعد تقضا رمضان ويسميه بذلك وهو يعطى وجوبه ولا يمتنع بغيره فيكون بدلا  
عنه كغرامات المتلفات والجواب ما تقدم من المناقشات بين وجوب الشيء وجواز تركه فلو تحقق في شيء لزم اجتماع  
المستأفين وانه في وان التوك منها واجب فلو كان الفعل واجبا لزم تكليف ما لا يطاق ومنع تناول الاله لهم  
بل الاله والاعمال وجوب العدة من الايام الاخر والتفصيل يتوقف على وجوب الاداء على حق سبب الوجوب كما تقدم  
وهو الوجوب عن التسمية وموافقة الشيء بغيره في مقداره لا يدل على كونه بدلا عنه على ان نقول على تبديل الاجال ان ما ذكرناه  
من ثبوت التنافي بين الوجوب وجواز التوك امر قطعي فلا يعارض بمثال هذه الامارات المفيدة للظن بالضعف  
عند عدم المعارض قاله من له روح الجنب السادس اذ الشيخ في الوجوب في الجواز لان مقتضى الجواز وهو الامور  
موجود والمعارض وهو الشيخ لا يصلح ان يكون معارضا لان رفع المركب لا يستلزم رفع اجزائه احيى الغرض ان الجواز  
بالمعنى الاخص مناف والمعنى الاعم لا يوجد الا باحد القيدين وهو اما جواز الافعال كافي في المنع او عدمه كافي  
الواجب فلا يفي به ونها والحق ان الشيخ يرفع احد القيدين فيبقى الاخر اقول لما فرغ من الجنب عن الاحكام اللازم  
لوجوب حال حقيقة شرع في الحكم اللاحق له حال رفعه وهو متحقق واعلم ان وجوب الشيء اذ الشيخ مل بغير جوازه ام لا  
فمنع في الدين واتباعه البر من الغزالي والمطاطب ثراه اعتادهما من غير الدين وفي النهاية مذهب الغزالي  
واجب على حثه ان ياتوا في الحصول وتقريره ان يقال مقتضى الجواز موجود والمنازع منه مفقود فوجب القول بحقيقة

اما الاول فلان الامر متحقق وهو مقتضى الوجوب على ما تقدم والوجوب ماهية مركبة من جواز الفعل والمنع من الترتيب  
مقتضيا لكل منهما ضرورة كونه القضي للمركب مقتضيا لكل فرد من افراده اذ في نفس المركب واما كون المانع منه مفقودا  
فلان المانع مطلقا مستغنى عن الاصل ما عدا نسخ الوجوب وهو غير صالح للمانع لانه انما يقتضي رفع الوجوب المركب الجنب المذكور  
ورفع المركب قد يكون برفع جزئية معا وقد يكون برفع اجمالية معا والعام لا يدل على الخاص مطلقا فاذا دلالة الشيخ  
الوجوب على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه وهو المطلق واما الثاني فقط وهو من جهة المقطع طاب ثراه في التام بالرفع من بقا الجواز  
الذي لا يوشى على وجوب المباح لان رفع المركب قد يكون برفع جزئية معا ومن بقا المقطع طاب ثراه في التام بالرفع من بقا الجواز  
مقتضا قطعاً وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الآخر لجواز رفع المركب برفع ذلك الآخر  
او برفعهما معا وفيه نظر فان بقاء الجواز في الحقيقة مقتضيه او لا الاصل استمراره والظاهر لا يرفع بالاحتياط قوله التفسير في  
فلا يفي مقتضا قطعاً فلما التفسير انما هو نسخ الوجوب لا نسخ الامور الذي هو مقتضى الجواز في الاحتياط القطع بعدم بقاء ذلك  
الجواز لاحتمال رفع الوجوب برفع الجزاء الاخر عن المانع من الترتيب فلو كان زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم  
منه القطع ببقاء الآخر لجواز ان يكون رفع المركب برفع ذلك الآخر برفعهما معا فلما اننا لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي ظهور  
بقائه وهو غير مناف لتطرق الاحتمال المذكورين فان قلت رفع الوجوب الذي هو مقتضى الامر يستلزم رفع الآخر  
ضرورة استلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته في يرتفع الجواز ايضا ارتفاع مقتضيه يعني الحكم كما كان قبل ورود الامور  
من تحريم او باجته او غيرهما قلت الاستلزام انما يتحقق اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا اي بغير شرط وليس كذلك  
فان اقتضاه الوجوب مشروط بعدم طرأ النسخ على مقتضاه وحي لا يستلزم ارتفاع الوجوب ارتفاع مقتضيه اعني الامور  
جواز ارتفاعه بارتفاع شرط حقيقة بل الظاهر ان الجواز الذي جعل جزءا من الوجوب يقع وان يكون بالمعنى الاخص  
اعني رفع الجواز عن الفعل والتوك معا بالمعنى الاعم اعني جيب الواجب والمندوب والمباح وهو الجواز عن الفعل مطلقا  
والاول في لانه مناف للوجوب ضرورة استلزام الوجوب الجواز في الترتيب في المنع لرفع الجواز عن الذي هو جزء منه وهو  
الجواز بالمعنى المذكور والى لا يمكن تحققة الا بغضل بقومه وهو الحاق الجواز بالتوك كافي الوجوب او رفعه عنه كافي المندوب  
والمباح وهو مناف لمقتضى ثبوت الجواز في الترتيب فاذ ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنب لا يتحيز ببقائه منفك عن فصل  
والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنب واما يلزم ذلك ان لم يتحقق عند ارتفاع الفصل الاخر اما  
مع حقيقة الفصل الاخر فلا ان الجنب محتاج لا افضل ما من غير تعيينه لا ريب في ان رفع الحاق الجواز بالتوك يوجب تحقق  
عدمه وهو الفصل الاخر والمواد بالبقا في قوله طاب ثراه فيبقى الاخر الثبوت فيثبت الاخر لانه لم يكن متحققا من قبل انما

حصر



ابتدأ بشهاده عند ارتفاع نقيضه ونظا البقايد على البتوت الذي هو جنت له ولقد وثق بالتصديق وجه الجور منها اما  
 من باب اطلاق اسم الكل على الجزء او تشبيه الشيء باسم ما يؤول اليه **فصل الثالث في الامور**  
 بدو فيه مباحث الاول منع تكليف ما لا يطاق لانه فيجوز والله تعالى منزه عنه اجتناب الاشاعرة بان الكافر ممكن بالايمان ويبدو  
 ممنوع منه اما اولاً لانه معلوم بعدم فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علمه في جهلا واما ثانياً فلان الافعال مستترة الى الابد  
 والالزام التزج من غير مرجح ولانه في كلف بالهيب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من جملته انه لا يدين  
 فقد كلف بالجمع بين الضدين والان التكليف ان وجد حال الاستدلال الذي يمنع مع الفعل لزم تكليف ما لا يطاق وكذا  
 ان وجد حال الرجحان لا يجوز الرجوع والامتناع الرجوع فالتكليف باحدهما تكليف بالابطاق والجور ان فرض العلم  
 فرض العلوم لان شرطه المطابقة والامتناع لاحق وهو لا يؤثر في الامكان الذاتي الذي هو شرط التكليف ولو صح هذا  
 الدليل لزم نفي قدرته في القادر ومع ذلك لا يرد في الامور ويعارض به في التكليف بالتصديق من حيثية صدور الاجبا  
 من النبي صلى الله عليه وسلم لا ينافي الامور بالايمان لان هذه الحثية تمنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان ليجوز ورود  
 الاخبار حال غفلتهم والتكليف ثابت حال الاستشوا بابقاع الفعل في تالي حال وهو يوجب حقيقة واعلم انه لا خلاص  
 للاشعري عن المعارضة بالبدع **وهو المانع من مباحث الامور** في مباحث متعلقة وهو الفعل المأمور به  
 والمأمور وقدم البحث عن المأمور به على المأمور له لانه الامور على مجز ذكر من غير احتياج الى قرينه وانفاروق دلالة  
 على المأمور الى انضمام قرينه كواجمته بالخطاب او ذكره لفظ اخر يدل عليه فان ذلك ضرب يدل على القرب المأمور به  
 مجز ذكره ولا يدل على المأمور الا بقرينه هو اجمته بالخطاب وكذا قوله في ضرب زيد فانه نادى على زيد بلفظه الموصوف  
 له ولو انه لم يعرف من مجرد ذلك ليعرب واعلم ان الناس اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب جماعة كاهل المعتزلة الى امتناع  
 مطلقا سواء كان الفعل ممكن في نفسه كالطيران في الهواء او مستحاضا كعدم العتيد والجمع بين الضدين والطبق الاشاعرة  
 على جوازها واختلفوا في وقوعه فقال شيخهم ابو الحسن الاشعري بان وقوعه اخري وافترق الصبي منهم من وافق في  
 الوقوع ومنهم من وافق في العدم وفصل الاخرين فقالوا بوقوع التكليف بالمتنع بالغير ومعها من التكليف بالبدع  
 كالجمع بين الضدين والبدع مال الغر او صاحب الاحكام لان التكليف بالابطاق فيجب اكل قبيح فهو غير واقع من البدع  
 ينتج تكليف ما لا يطاق غير واقع من البدع اما الضمير فهو معلوم بالفرد فان كل عاقل يجوز له التكليف الاعني نظا الصانع  
 والزمن الطيران في الهواء والعاجون نقل الكواكب عن مواضعها وجعل القار يفيض والنجم اسود ويتطعم بنته من صدره ذلك  
 منه الى الله والجهل اما الكبير فقد برها عليها في علم الكلام ثم اربى عاقل برص في نفسه تنزيه الخلق عن هذه الامور لغيرها

البحث عن ص

وينتج بالاحتمال مع بعض الخلق كمال الخلق واجتناب الاشاعرة بوجوه الاول انه في كلف الكافر الذي علم منه استناده  
 على الكفر بالايمان انما هو الايمان ممنوع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم فرض وقوعه في الثاني بطلانه لو فرض لزم انقلاب  
 علمه في جهلا وهو في ذاته فكذا المقدم والدارمة بينه وبين الثاني ان افعل العباد مخلوقه لله وفيه كان كذلك كان تكليف  
 العبد بما يفعله كان تكليفه بالابطاق اما الاول فلان لو لم يكن مخلوقه لله في كانت من فعل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل  
 لامن فاعل والخصار في الله تعالى وعبادته والثاني لانه لا يمكن لان العبد لم يتمكن من الترك تكليفه من الفعل لزم الجور وان تمكن  
 فان لم يتوقف ترجحه جانب الفعل على الترك على مرجح لزم ترجحه احدى طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو في الفرد وان  
 توقف فان وجب الفعل بذلك المرجح فذلك كان من فعله لزم الجور وان كان من فعل العبد والحق وتسلسل وكذا  
 ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما الثاني فظان لث ان الله تعالى تكلف بالهيب بالايمان انما هو الايمان عبادته عن تصديق  
 النبي صلى الله عليه وسلم ان اعتقاد صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به ان بالهيب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتقاد صدقه  
 وباعتقاد عدم اعتقاد صدقه ومنه ان الاعتقاد ان اعتقاد الذي هو لا يفيض اعتقاد صدقه فالتكليف بما تكليف  
 بالجمع بين الضدين وهو في ذاته فكان تكليفه بالابطاق الرابع التكليف ما ان يتوجه على المكلف حال استناده الداعي  
 الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الاخرى وعلى كل تقدير بينا فان التكليف باحدهما الطرفين اعني الفعل والترك  
 يكون تكليفه بالابطاق اما على التقدير الاول فظ لان حال الاستدلال يكون التزج متمنعا فالتكليف به يكون تكليفه بالمتنع  
 وهو غير ممنوع مقدور اما على التقدير الثاني فلان الرابع يكون واجبا والمرجوع متمنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف  
 باحدهما تكليف بالابطاق وهو الخطا والجور من الاول ان فرض العلم بعدم الايمان هو عينه فرض لعدم الايمان اذ العلم  
 مشروط بالمطابقة لمعلوم وفي يكون امتناع الايمان المفروض العدم امتناعا محض لا حقا بسبب الفرض وهو لا يؤثر في امكن  
 الايمان الثابت له لذاته بمعنى انه غير رافع لان ما بالذات لا يتصور ارتفاعه عن سبب عارض من فرض وغيره والتكليف بالفعل  
 انما هو مشروط بامكانه الذاتي وهو متحقق وايضا فلهذا الدليل لوجج لزم قدرته في انه في عالم جميع المعلومات فاذا كان  
 ما علم وجوده واجبا وما علم عدمه متمنعا وكلاهما غير مقدور لم يبق بدع مقدور اصله وذلك بما لا يتناقض وعن الثاني  
 ان القادر المختار مرجح اذ مقدور لا لا بد له ان الجاهل اذا حضره رغبان متناقضان وبان يتناول واحداهما وكذا العطشان  
 اذا حضره اثنان متناقضان فانه لا بد ان يتناول احدهما لا المرجح وايضا يعارض بالبدع فانه في ان لم يتدبر على الترك كما يتدبر  
 على الفعل لم يكن قادرا وان قدر عليه فان افتقر الى مرجح احدهما على الاخر فقلنا الكلام في ذلك المرجح وتسلسل وان لم يقتصر الى



مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وهو انهم بهذا وجوب انما من شتمهم وعن الثالث المنع من التكليف بالصدق فان تكليفه  
باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره عنه به وتكليفه بايمانه لا من هذه الجبته فلاضا وواجب ايضا بالمنع من تكليفه  
بتصديقه في عدم ايمانه وان كان علم اجنبية اماله وذلك بعد موت ابي لهب كما قال بعضهم او حال غفلته اولاه  
لاحب عليه اعلام كل مكلف بما اجنبية وتكليفه بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما اجنبية انما هو على سبيل الاجمال والالزام  
تكليف كل مسلم بمعرفة كل ما اجنبية علمه لا يمكن اعتقاد صدقه وتكليفه بالتصديق بالصدق في الاخبار  
عن المكلفين بالايمان اشار الى جواب آخر له فربما من الوجه الثالث لم يذكرها طاب ثراه في هذا الكتاب تقربها  
ان الله تعالى اخبر عن قوم معينين بانهم لا يؤمنون بكفله تعالى وسوا عليهم الله انهم لم ينفذوا الا بؤمنون مع انه تعالى  
كلهم بالايمان اتفاقا وحي يلزم تكليفهم بالجمع بين الصدقين كما هو ثبوتهم في الوجه الثالث او نقول انهم منعوا لاجبار  
الله تعالى بما اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو في اتفاقا واجاب طاب ثراه عنه بالمنع من لزوم  
تكليف الصدقين لجواز ورود هذا الخبر حال غفلتهم وخروجهم عن قاعدة التكليف او نقول بان ما يلزم التكليف بالصدقين  
ان لو كلفوا بتصديقه في كل ما اجنبية منفصلا وهو ممنوع كالتقدم وعلى التقدير الاخر جاب بعدم استحالة ايمانهم واجبا  
تبعه من لا يؤمن في امكانه الذاتي ولان اخباره تعالى عليه التام لعدم ايمانهم فلا يكون موثرا فيه ولو كان اخباره تعالى  
مقتضيا لوجوب المجنبية وامتناع تقيضه لزم اتفاقا قد رتب على ما اجنبية نفيها واثباتها ما يتعلق بوجده ووجوبه  
وعنده ذلك من افعاله وموثره بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل ثابت حال استناده الى الطرفين ومنقطع  
ايقاع الفعل لا في تلك الحال بل فيها بعد مع ان هذا الوجه عايد بحق الدين وجوب ايمانه واعلم انه لا خلاص  
للاشعري عن المعارضة بالدين في مذهب الوجوده كاذب ان كان من كونه ملزوما لاجد الامون اما كونه موثرا قادرا او لا  
في محله كونه العبد غير قادر والباقي قوله طاب ثراه بالايمان من قوله ومنه تكليف الصدقين في الاخبار عن المكلفين بالايمان  
متعلق بالمكلفين بالاخبار لانه اخبر عنهم بعدم الايمان قال الله تعالى في سورة الاحزاب لا يؤمنون  
على الايمان لانه عام فيدخل فيه الكافر لانه تعالى في سورة المائدة لا يؤمنون من يفعل ذلك بل هو انما هو موثر  
في ما تقدم وكذا قوله تعالى فلا صدق ولا ايمان ولكن كذب وتولى في قوله تعالى في سورة النمل فخذوا الاوامر احصوا بانها لو  
وجبت عليه فاما حال الكفر او بعد والاول بلا امتناع منه في ذلك الثاني سقوطه عنه واجوب المنع من عدم القدرة  
لا يمكن مدورها عنه مع تقدم الايمان كالعلة على الحدث وايضا المراد بالوجوب هنا العقاب عليها في الاخرة كما يعاقب  
على الايمان اخوانه انفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة على ان الكفار مأمورون بفروع الشريعة كالصلاة والزكاة والحج

بعد

كما انهم مأمورون بالايمان خالف في ذلك جمهورهم الحنفية والشافعية والظاهرية في الشافعية ومن الناس من قال بنقل  
النبي صلى الله عليه وسلم قول الامور لا تشرع لهذا الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق على فهم ما داموا كفا رافاه يمتنع منهم الاقدام  
على الصلوة وكذا استلوا لم يحب عليهم فضا وها وانما ثمرته في الاخرى ومواتهم هل يعذبون على ترك هذه الفروع كما  
يعذبون على ترك الايمان ام لا اجمع اصحابنا وموافقهم على انها رهم بوجوه ذكر الله طاب ثراه منها ثلثة الاول ان الفقهاء  
لوجوب هذه العبادات عليهم ثابت والمانع منه منقطع فوجب القول به اما الاول فلا يذرحهم تحت الاوامر العامة  
بالعبادات كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله وان اعبدوني هذا امر طاعتهم وموثره بدين ادم وقوله والله  
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله فويل للذين لا يؤمنون بالآخرة وما اتفق المانع فلانه ليس الا الكفر اذا فقد  
ذلك وهو غير صالح للمصلحة لان الكفار قد ردون على الله تعالى ايمانهم واتياع العبادات بعد كائنتين الحديث من  
من ازاله الحديث بالظاهرة واتياع الصلوة بعد ما وفيه نظر لمنع من وجود التقضي والادلة للثلاثين الاولين عليه لاحتمال كون  
العبادة المأمورة بها فيها عبادته عن الايمان لصدق العبادة عليه فانما ما فوذة من التعبد وهو الذلل والخضوع وهما  
موجودان فيه والاثنتان الاخرتان غير جازيتين على عمومها في خروج العبد والصلين المتكئين من الحج من الآية الاول ومن لم  
يحقق شرط ايتا الركوع فيمن من الآية الثانية فاذا لا يجزئها على المطايع من كون العام المخصوص ليس تحت الثانية  
الله تعالى يعاقبهم على ترك هذه الفروع ومتى كان كذلك لم يمتنع ما اجنبية عليهم اما الاول فيدل عليه آيات الاول قوله تعالى  
ما سئلكم في شئ قالوا لم نك من الصلدين ولم نك نطعم اليكبين وكنا خوض مع الخا يهضبن وكنا نكذب بيوم الدين عللوا  
كونهم في شئ بعد من الاشياء المذكورة ومن جملة ترك الصلوة واطعام المتلين قيل عليه انه حكاية قول الكفار وهو  
ليس تحت الحديث كذبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون  
لكم سئلتكم ان يجوز ان يكون المراد بالصلين المتلين فانه في إطلاق لفظ الصلدين ويراد به المتلون كما جاء في الحديث نهيت عن  
قتل الصلدين ومواد المتلون فقط سئلتكم ان لا تعلم تعليمهم كونهم في شئ تركهم الصلوة والزكاة وانما عللوا بالجميع الذي من  
جملة تكذيبهم بيوم الدين ولا يلزم من كون الجميع علة كون كل واحد من افرادهم كذلك واجبت انه لو كان كذلك بالبين الله تعالى كذبهم  
فيه والا لم يكن في حكاية عنهم فايده مع ان كلامه تعالى يحجب حملهم على ما ذكرنا في الموضع المذكور حكاية عنهم قديين  
الدين كذبهم فيما يتوعد عقوب الاولى فيترك كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بل في الثالثة بقوله تعالى في حديثهم انهم على شي الا انهم  
هم الكاذبون وحمل الصلدين على المتلين وان امكن كمن حمل مطعم المسكين عليهم غير ممكن ولو لا كون كل واحد من الافراد  
له مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى الباقي وجعله جزءا من الموشور وفيه نظر فان المطايع ما يتم بكونه موثرا لا بكونه جزءا



من الموت ومنع من إمكان حمل نظم المسكين على المسلمين الآية الثانية قوله وتذنب لا يدعون مع الله لها آخر ولا يقبلون  
النفوس التي حرم الله الآية الثانية قوله تعالى بضاعف له العذاب يوم العمد جعل الله العذاب المضاعف جزاء لهم على الأفعال المذكورة  
ومن جملة مثل النفس والذات وهذا لا يرد على القائلين بالتفصيل بل هو دليل على جزاءهم وإنما يدعي الخفية ابن حامد  
وفيه نظر أما أولاً فلا نعلم أن ذلك كناية عن المجموع بل الظاهر أنه من الأول مما أشرك لأن ذلك ما يشك في صحة  
إلى السعيد وأما ثانياً فلا يلزم من تدب العذاب على المجموع ترتبه على كل واحد من أفراد الآية الثالثة قوله تعالى فلا  
غير صدق ولا صلح ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ومن جملة الصلح فيكون مذموم ما على تركه وفيه نظر للصح  
من الملازمة إذا يلزم من ذمه على مجموعهم ذمه على كل واحد من أفرادهم كما تقدم والظاهر أن الله تعالى أجبر عنه بنفي الآية  
باطن وظاهره من خبر عن الأول بقوله فلا يصحدي وعن الثاني بقوله ولا يصح ولا يصح باطن وظاهره من خبر عن الأول  
بقوله ولكن كذب وعن الثاني بقوله والله أعلم وأما الثاني فظاهر لا معنى للواجب عليهم إلا ما يعاقبون على تركه  
الثالث أن الكفر رتبة وأهم من غيرها من الفروع ومن كان كذلك وجب أن يثبت له الأجر أما الأول فلما جاعل على أنهم  
يحدون على الزنا ويقطعون على السرقة ولا تناول النهي لهم لما كان كذلك وأما الثاني فلأن النهي يثبت لهم ليكونوا متمكنين  
من استيفاء المصلحة المحالة بسبب الاحتراز عن النهي عنه لما كان المناسبة الاقتصار وهذا المعنى بعينه حاصل في الأروافهم  
عند تناول الأموال لم يكونوا متمكنين من استيفاء المصلحة بسبب الاحتياط بالأمور به وفيه نظر للصح من كون الوصف المذكور  
علة وعلى تقدير تسليمه لأم حقه في الفرع فإن مساواة المصلحة إلى أصل التكليف بسبب احتساب النعمات للمصلحة إلى أصل  
له بسبب امتثال الأمر وغير معلوم أجمع إلى أن العباد كالصلوة مثلاً وجبت على الكافر كانت أماناً على عليه  
حالة الكفر وحالة الإيمان والثالث شبهة بطلان المقدم مثله الشرطية بينه بنفث هو ما بطلان الأول فقط لأن الصلوة  
الشرعية مستغنية عنه حالة الكفر والممتنع أن يكون مقدراً فلا يقع التكليف به لأن التكليف منوط بقدره وأما بطلان  
الثالث فلما جاعل على سقوطه عنه بالإسلام ولقد رده الإسلام لحجب ما قبله والجواب الصحيح من امتناع الصلوة حالة الكفر  
أنها الممتنع إيقاعها حال الكفر من حيث أنه حال الكفر ولين تقول أنه مكلف بذلك بل نقول أنه مكلف بحال الكفر بإيقاع الصلوة  
مطلقاً أو في حال الإيمان يقدم الإيمان عليها كأي الحديث فانه مكلف بالصلوة وفانها لا بان يوقعها حالة الحديث بل بان  
يوقعها في ثاني الحال مع تقدم الطهارة عليها وإيقاعها المراد بالوجوب من معاقتهم على تركها في الآخر كما يعاقبون على ترك  
الإيمان كما تقدم وفيه نظر فانه على تقدير تسليم سقوط العبادة بالإيمان وعدم صحته حال الكفر لمكان مكلفاً بالترك لمكلف  
ملا يوافق أو التناقض لأن المطلوب الشارع أن كان إيقاعها حال الكفر الذي يمتنع تحقيقه معه لزوم الأول وإن كان حال الإيمان

تترك العذاب على الجحيم مع تحريم كل  
 واحد ولو لم يكن كل واحد حراما كان عليه  
 المحرم منضاهي المحرم والوعيد وهو  
 غير جائز فان قيل لا يكون نفاذ الوعد  
 بسبب الشر والبارح يجب بانه لو كان  
 استحراق العصار اجيب بانه لو كان  
 الباقي مدخل في اوقضا التحاق العقاب  
 كان محرما وهو المحرم فان النهي عن النهي  
 المنهي عن النهي عن النهي عن النهي  
 لان النهي عن النهي عن النهي عن النهي  
 معتبره في الاشغال وفيه الكافر عن  
 2 من 2

المقطع لطلب المزم الثاني لانه يكون قد طلب الفعل حال لا طلب الفعل وهو ما نقل وليس كذلك الحدوث بالنسبة الى المعلق لان  
الطائفة الواقعة للحدوث ليست متقطعة للصحة والامان بل لطلب الشارع ايجابها بخلاف الايمان الرابع الكفر واليه  
يلزم كون العبادة معتقده من الكافر من حيث ان ايمانه ملزم لعدم ما في حالتي وجوده وعدمه اما الاول فلانه بسبب  
في سقوطها واما الثاني فلانه شرط لها وعدم الشرط ملزم لعدم الشرط والتعذيب على تركها ميتفرع على التكليف كما  
فاذا امتنع امتنع والحق في الجواب ان يمنع من كون الايمان متقطعا للعبادة فانه لو امتنع مع تها وقت العبادة وجبت  
عليه اجماعا بل هو متقطعا لقضائها بعد فوات وقتها ان كانت حايقضي الاول ويلزم من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضا  
وهو متعلم واعلم ان المصطاب ثراه اجاب بالمنع من امتناع العبادة حال الكفر وعبر عنه بعدم القدر لكونه لازما لا ممتنا  
والمنع منه يكون منعاً من ملزومه واما القائلون بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامور النهيية حيث ان الايمان بالامور  
غير ممكن حال الكفر لا حثياً بل الى النية الممتنع حصوله من الكافر حال كونه واما اجتناب النهيات فانه ممكن اذ لا حثاً  
فيه الى نية ففعل الفعل لما تقدم من الايات واجيب عنه بوجهين احدهما ما نقل عن المرتضى رحمه الله وهو ان هذا القول  
قد ثبت ثالث خارق للاجماع لا فرق الناس على القول بين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا والثاني ان هذا الفرق بط لانه  
ان عني يتمكن من اجتناب النهيات من غير اعتبار امثال خطاب الشارع فهو ممكن من الايمان بالادامه كذلك ان على  
تركها لغيره في الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امثال الامور فالحاصل مساوات النهيات للادامه وان  
الايمان بامثال الخطاب الشارع ممتنع من دون الايمان ولا من هذا الوجهية ممكن فبطل الفرق قال في شرح رحمه الله في الثالث  
الامر بتقضي الاحكام على معنى خروج المكلف عن العهدة مع الايمان بالامور بل على وجهه والا لكان اما مكلفا بالماضي فيلزم تكليف  
بالاطباق او بغيره فلا يكون الماضي تمام ما كلف به ولانه ان الكلف با دخال الماهية في الوجود ثبت المط والامر اوقف  
الامر التكرار احتجوا بوجوب اتمام الحج الثاني الجواب انه محذور بالنسبة الى الامور الثاني وغير محذور بالنسبة الى الامور الاول لانه  
لهما به على وجهه اقول — المورد من الامر مقتضيا للاجزاء ان الايمان بالامور بل على الوجه المطمئن الخروج عن  
عمره ذلك الامور متقطعة لانتفاء كمالها عرفت من تفسيرها الاجزاء بالعنيين وذهب ابو هاشم والفاخر عن الجواب  
الى عدم انتفاء الاجزاء لتفسير الثاني واختار المصطاب ثراه الاول واجت عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج الما من  
عمره التكليف باتباعه بالامور بل على وجهه لكان اما ان يبقى مكلفا ببعض ما اني له او بغيره والناظر في تسمية بطلان المقدم  
اما الملازمة لظاهره واما بطلان الاول فلانه يكون تكليفها بتحصيل الى صل وهو محذور واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير  
يكون من جملة المامور به والا لكان الامور الاعلى وجوبه وان يكون الما من تمام الامور بل بعضه وقد فرضناه

[illegible]



المأمور

تمام الثاني به هفت ان ان الامور ان تقضي خروج المكلف عن العهدة باذعان ما عهده المأمور به في الوجوه مطلقا ثبت المظن  
 لان ذلك حصل بالفعل مرة واحدة وان انقضى الايمان بالمأمور به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم بطلانها نظر  
 لانها انما دل على الخروج عن العهدة عند الايمان بالمأمور به ولم يدل على ان الخروج عن العهدة بالاثبات بالمأمور به  
 ومعين الاجزاء هو الثاني الاول ولهذا قال المصنف طاب ثراه في تفسير قوله الامر بمقتضى الاجزاء خروج المكلف عن العهدة مع الايمان  
 بالمأمور به ولم يقل بالاثبات بالمأمور به لكونها موصوفة للتبعية ومع تصاحبها اجماع الحفيم بان الايمان بالمأمور به  
 لو كان محجرا كان تمام الحج الفاسد محجرا بكونه مأمورا به وان لم يكن كذلك فافكر المصنف والمجواب ان تمام الحج الفاسد محجور  
 بالنسبة الى الامر الوارد بانما هو وليس محجرا بالنسبة الى الامر الاول لان الحج الذي بانما هو تمام الحج الفاسد غير ان الحج بالمأمور به  
 او لا على وجهه فلا جرم لم يخرج عن عهدة التكليف به وان خرج عن عهدة التكليف بانما هو تمام المتفاد من الامر الثاني  
 قال صاحب السراج تدبرنا ان الامر لا يقتضي الفور فاذا ورد مطلقا ولم يعل في اول اوقات الامكان لم يخرج  
 عن التكليف لعدم تعرضه لوقت دون اخر فان كان مقيدا بوقت ولم يفعل فيه فالحق انه لا يقتضي وجوب الفضا انما هو  
 ذلك الوقت لم يتعرض الامر له بغيره ولا اثبات فلا يدل على وجوب ايقاعه فيها بعد ولان الامر بان يستتبع الفضا واخر لا  
 يستتبع اقوال ما في من الايمان بالمأمور به وكونه مقتضيا للاجرائات عن مقابله وهو الاخلال بالمأمور به واعلم ان  
 الناس اختلفوا في ان الاخلال بالمأمور به هل معنى فضا ام لا ومن المتكلمين في صورته ان احديهما ان يكون الامر مطلقا غير  
 مقيد بوقت كقولهم اصل او صم فاذا لم يات المكلف به في اول اوقات الامكان هل يجب الايمان به فيها بعد مجزء الامر الاول  
 والا فلا في او محتاج الى دليل متناهي قال نقاة القول باقتضا الامر الفور نعم لان الامر مقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج  
 عن العهدة الا به واما القائلون باقتضا الامر الفور فمعهم من اوجب الفعل بعد ذلك كما في بكر الواري ومنهم من لم  
 يوجب الا بدليل منفصل قال خزان الدين ومنشأ الخلاف قول القائل الفعل هل معناه فعل في الزمان الثاني ان  
 عصيت في الثالث فان عصيت في الرابع وهكذا ابداء او معناه فعل في الزمان الثاني من غير بيان قال الزمان  
 الثالث والرابع فان قلنا بالاول مقتضى الامر الاول الفعل في سائر الزمان وان قلنا بالثاني لم يقتضيه فصار المتكلم لغويا  
 وفيه نظر فان ذلك انما يتم ان لو كان النزاع في اقتضا الامر ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان في اقتضاها اياه مطلقا الى  
 سه اكان بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام وهو الظاهر فلا الصورة الثانية ان يرد الامر مقيدا بوقت كقولهم صم وصل  
 يوم الجمعة ولم يفعل حتى استلج ذلك اليوم هل يقتضي ايقاعه في غيره قال محقق الامم ليس الا وخالف فيه بعض الفقهاء وجماعه  
 من الخابلة واقتار المصنف طاب ثراه الاول اجماع عليه وجهين الاول الامر المقيد بوقت لا ينافي ولا يدل عليه بغيره ولا

اثبات

الامر بان يستتبع الفضا  
 في باب التكليف بما يهتدى به

اثبات اما الاول فليقل فان بدل الذي يلزم من يوم الجمعة لا ينافي ولا غير يوم الجمعة السهم الا ان يقال ان معنى قوله افعل يوم الجمعة  
 افعل يوم الجمعة والا فبعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موصوفة للطلب يوم الجمعة وغيره  
 من الايام وليس الكلام فيه واما الثاني فليقل وفيه نظر يعرف مما تقدم الثاني ان الامر الموقت بان يستتبع الفضا كافي للطلب  
 اليومي وصيام شهر رمضان وان لا يستتبعه كافي لطلب الجمعة والعديد فيكون مطلق الامر الموقت اعم من التمتع  
 للفضا وغيره ولا يكون والادعاء احداهما عدم دلالة العلم على الخاص اجماع الى ان وجهين الاول ان الواجب القيد  
 بالوقت امر ان الفعل المطلق والواقع في ذلك الوقت واذ كانت الثاني لم يثبت الاول اما الاول فلان المطلق هو عين  
 القيد والخاص اكل من كل شئ من كل وجه من اجزائه واما الثاني فليقل ان الوقت المعين للعبادة كاجل الدين  
 كما لا يتطرق الدين بخارج عن اجلة كذا العبادة لا يتطرق بخارجها عن وقتها وفيها نظر اما الاول فلان الاجاب القيد يتلزم  
 اجاب المطلق لا مطلقا اي في كل وجه كان بل في ذلك المعين فاذا امتنع ذلك المعين لم يبق ذلك الوجوب واما الثاني فلان  
 القياس على الدين الموجب لصعيف لعدم الحامض ان الفرق ثابت من حيث ان اجاب الفعل في وقت معين لا بد ان  
 يكون لحكمة تحتمل بذكر الوقت والالكان اجابة فيه دون غيره ترجيح من غير مخرج فاذا زال ذلك الوقت وجد اخر  
 لم يبق تلك الحكمة فيرفع الطلب لاصاله عدم غيرها بخلاف اجل الدين الذي جعل اوقاتا بالمدى فان الغرض من افعاله  
 لم يصحبه في اجلة تحتمل من الانتفاع به وهو امر لا يخص بالاجل بل يشترك الوقت المذكور بعد قال صاحب السراج  
 الخامس الامر بالكل ليس امر الجزاء معين وان امتنع وجوده بدون احد الجزاءات نعم انه يتلزم وجوب احدى الا  
 عينه لان الواجب لا يتم الا به والامر بالامر بالشيء ليس هو ان ذلك الشيء كونه مأمورا به بالعلم وبما انما شاع القول في هذا  
 الوجه متلذنا الاول في المظ بالامر بالكل ذهب قوم الى ان الامر بالمأهية الكلية ليس امر بشي من جزئياتها على التغيير الامر  
 بالبيع فانه لا ينافي ولا بالبيع بين المثل والبالعين الفاضل لا يشترطهما في مسمى البيع المأمور به وامتناعا لكل منهما عن صاحبه  
 خصوصية ومما به الاشتراك مغاير لمابه الامتناع وغيره تلزم له فاذا ان الامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشي من  
 الخصوصيات لعدم دلالة العام على الخاص بشي من الدلالات الثالث وانما موصوفة البيع بين المثل ومعناه من البيع بالعين  
 الفاضل لدلالة الغرضية عليه كمال اخرون المظ بالامر بالكل احدى جزئياته لان المشتري كمالها انما هو كماله لا تقدر بوجوده  
 عينه في تحويله لطلب الامر به لا يستلزم الطلب امكان الفعل وبطلان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والالاشت  
 الخاص عينه كونه لا يوجد الا في شخص لا يقتضي عدمه مطلقا ومع ذلك فان ارادوا بان المظ احدى الجزئيات ان المظ والاد  
 معين منها فهو مقتضى بالاجماع وان ارادوا انه غير معين كان كليا فيقتضون فيما فروا منه المتكلم الثانية في ان الامر بالامر



بالشئيين امرهما موزانيا بدكم الغير ذهب المحققون اليه ومنه قدم في الاولين ان لو كان الامور بالانفسي امورا  
لما موزانيا بذلك التي لزم تكليف الصبيان والثاني بطايعا ولقد علم من العلم عفت ثلثه عن الصبي حتى يبلغ  
الحديث فالمقدم مثله بيان الملائمة ان النبي صلى الله عليه واله وسلم بان يامر واحصيا نعم بالصدق بقوله مروههم بالصدق  
واما ابنايتع وايضا لو كان كذلك لزم صحة كونه الامور بالانفسي في صورته ما اذا موهبه ان يامرهم بفعل والتالي  
بطايعا لمقدم مثله الملائمة ظاهر اجماع الاخرين بان ذلك مفهوم من قول الملك لوزيره موزانا بالافعال القلائد  
واجيب بان ذلك مفهوم من قرينه حالية وبان كون الامور مبطا عن الملك لا من مطلق لفظ الامور **الاستدلال**  
المندوب غير مأمور به لان الامور للوجوب وهو ايضا والندب نعم هو تكليف والا باجماع ليس تكليف لانها الطلب فيه ولا يقع  
التكليف الا بفعل والطبيعي النهي كلف النفس عن الفعل والفعل حال وجوده واجب فلا يقع التكليف به فلا فالا لشعري  
في هذا البحث مسائل الاول ذهب المحققون الى ان المندوب غير مأمور به حقيقة وخالف في ذلك الكرخي وبوكير الرازي من الحنفية  
لما ان الامر حقيقة في الوجوب على ما تقدم فلو كان المندوب مأمورا به كان واجبا في جميع القضا ان الوجوب والندب في  
الشئ الواحد وانما هو التكليف قال الاستدلال بالحق نعم لانه لا يخلو من كلفه ومثله فانه سبب الثواب فان  
فعل كانت المشقة والكل في فعله ان ترك كانت في فوات ذلك الثواب وربما كان ذلك عليه اشق من الفعل قال  
الباقون الا لانه لما لم يكن في تركه حرج لم يكن فيه مشقة كالمباح وروى الاستدلال بكون حكم الشارع على الفعل كونه  
سببا للثواب من غير طلب تكليف لانه ان فعله فالمشقة في فعله والاف في فوات الثواب المترتب عليه وهو بطايعا  
ولا بد فيه من توجيه الجاني المطيع الاخر لا ترجيح لاحد طرفي المباح على الاخر اجماع الاستدلال بانه قد ورد التكليف باعتقاد  
ابا حنيفة فيكون تكليفه والوجوب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من التكليف باعتقاد امور التكليف نفس ذلك الامر  
ذهب الاشاعرة الى ان المطالب بالانفسي فعله المندوب عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثير من المطالب بالانفسي نفس لا بفعل  
المندوب عنه واختار المصنف طاب ثراه من الاول اجماع عليه فخر الدين في المحصول بان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون مقدر  
للكلف والعدم الاصل يتبع ان يكون مقدر للتكليف اما اولافلان القدرة لا بد لها من انزاع العدم في بعض مقتضى  
كونه اثر القدرة واما ثانيا فلان العدم الاصل حاصل فينتج التكليف بتحصيله لا يتقوله تحصيل الحاصل اذا امتنع  
يكون العدم مطلقا بالانفسي ثبت ان المطالب موهوب وجودي يتا في المنع عنه وهو القدر اجماع ابو هاشم بان من عني  
بالملائمة فامتنع مدحه العقل على ذلك الامتناع مع هذا هو علم عن فعله الزنا وذلك لو كان في التكليف اذ لا يمدح

لا يجوز ان يكون هذا  
الامر من كتب الامور  
ان المندوب غير مأمور به  
لانه مأمور به في جميع  
القضا ان الوجوب والندب في  
الشئ الواحد وانما هو التكليف  
قال الاستدلال بالحق نعم  
لانه لا يخلو من كلفه  
ومثله فانه سبب الثواب  
فان فعل كانت المشقة  
والكل في فعله ان ترك  
كانت في فوات ذلك  
الثواب وربما كان ذلك  
عليه اشق من الفعل  
قال الباقون الا لانه  
لما لم يكن في تركه  
حرج لم يكن فيه مشقة  
كالمباح وروى الاستدلال  
بكون حكم الشارع على  
الفعل كونه سببا  
لثواب من غير طلب  
تكليف لانه ان فعله  
فالمشقة في فعله  
والاف في فوات الثواب  
المترتب عليه وهو  
بطايعا ولا بد فيه من  
توجيه الجاني المطيع  
الاخر لا ترجيح لاحد  
طرفي المباح على  
الاخر اجماع الاستدلال  
بانه قد ورد التكليف  
باعتقاد ابا حنيفة  
فيكون تكليفه  
والوجوب المنع من  
الملازمة فانه لا يلزم  
من التكليف باعتقاد  
امور التكليف نفس  
ذلك الامر ذهب  
الاشاعرة الى ان  
المطالب بالانفسي  
فعله المندوب عنه  
وقال ابو هاشم وجماعة  
كثير من المطالب  
بالانفسي نفس لا  
بفعل المندوب عنه  
واختار المصنف  
طاب ثراه من الاول  
اجماع عليه فخر الدين  
في المحصول بان  
النهي تكليف والتكليف  
انما يرد بما يكون  
مقدر للتكليف  
والعدم الاصل يتبع  
ان يكون مقدر  
للتكليف اما  
اولافلان القدرة  
لا بد لها من  
انزاع العدم  
في بعض مقتضى  
كونه اثر  
القدرة واما  
ثانيا فلان  
العدم الاصل  
حاصل فينتج  
التكليف  
بتحصيله لا  
يتقوله  
تحصيل  
الحاصل اذا  
امتنع  
يكون  
العدم  
مطلقا  
بالانفسي  
ثبت ان  
المطالب  
موهوب  
وجودي  
يتا في  
المنع  
عنه وهو  
القدر  
اجماع  
ابو هاشم  
بان من  
عني  
بالملائمة  
فامتنع  
مدحه  
العقل  
على ذلك  
الامتناع  
مع هذا  
هو علم  
عن فعله  
الزنا  
وذلك  
لو كان  
في  
التكليف  
اذ لا  
يمدح

الانسان على ما ليس في وسعة الجواب ان العقل انما يمدحونه على ما يكون مقدر للمدح والعدم المحض ليس مقدر  
على ما تقدم فيكون الامتناع امورا وجوديا وهو افضل الضد **الاجابة** يختلف في التكليف بالفعل هل يتحقق قبل مباشرتك  
او حال مباشرتك لانه وقد ذهب صاحبنا والمعتزلة والمجربون من الاشاعرة الى الاول واطبق باقي الاشاعرة على الثاني  
حي الاولين ان الفعل حال وجوده غير مقدر والا لزم تحصيل الحاصل وكما ليس مقدر والابنوع التكليف به على ما تقدم  
فمعنى تحقق التكليف قبل المباشرة لانه لو لم يكن تكليفه بالفعل الاحال مباشرة لم يتحقق الصعيان بشئ لانه  
ح غير مكلف به والتالي بطايعا فالمقدم مثله اجماع الاخرين ان لا يمنع كونه مكلفا بالفعل حال وجوده بشئ كونه مكلفا به مطلقا  
واللازم بطايعا للمزوم مثله بيان الملازمة ان الفعل اما ان يكون ممكنا في الزمان الاول اعني الزمان السابق على زمان  
وجود الفعل او لا يكون فان كان ممكنا فلفظ وفوقه من غير لزوم في فيكون مكلفا بالفعل حال وجوده وان لم يكن  
ممكنا كان التكليف به تكليفيا بالاطلاق وهو محتمل والجواب المنع من الملازمة والفعل في الزمان الاول ممكن من حيث  
هو وممتنع من حيث فرضه متقدما على زمان الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما على زمان الفعل وقد  
فرض كذلك ممتنع ولا يلزم تحقق التكليف بالفعل حال وجوده ولا يلزم من كونه ممتنعا في الزمان الاول كونه ممتنعا  
مطلقا وتكليفه به في ليس تكليفيا بالاطلاق وانما يلزم ذلك ان لو كان تكليفه بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان في ذلك الزمان  
مكلفا بايقاعه في الزمان الثاني او مطلقا فلا التحقيق ان الفعل ممكن في كل واحد من الزمانين على البديل مع قطع النظر عن  
كونه قبل زمان الفعل واقتس زمانه وممتنع او واجب من حيث فرض احداهما متقدما على الفعل والاخر قس زمان الفعل  
**فصل الرابع** في المأمور وفيه مباحث الاول المعلوم ليس مأمورا لان امر غير الموجود متقدما **الاجابة**  
منه عنه واجمع الاشعري بانا مكلفون بالانفسي بامور الرسول نعم والجواب المنع من استناد التكليف الى الرسول عميل الرسول  
بغير خبر ان كل من ياتي اليوم القيمة يكلف الله به بما جابه ولا يكون هذا اخبار المعلوم بل لا يلزم **اقول** اكثر  
العقلاء على امتناع توجه الامور الى المعلوم وخالف الاشاعرة في ذلك زعموا ان الكلفيت بامورهم في الاول بامور الله مع  
كونهم معدومين في زمان صرح العقل فالحق بيقع امر المعلوم فان من جلت في بيته وامورهم من غير حضور مأمور  
ومنهى عنه العقلاء شذبا مجتهدا والندب من عن ذلك من العجب موافقة الاشاعرة ايانا في امتناع امور العقول مع وجوده  
لعله عدم فهمه وجوبهم امورا معدوم اجماعا بانا مأمورون بالشريعة بامر الرسول مع كوننا معدومين حال امرنا  
وبان الشاعرة انما تتوجه علينا ان لو قلنا ان المعلوم حال كونه معدوما مأمورا وليس كذلك بل نقول ان الامر  
يجوز وجوده في الحال ثم ان الشخص الذي يوجد فيما بعد يصير مأمورا به وهذا هو التابا العقل والجواب المنع من كوننا

الاجابة يختلف في التكليف بالفعل هل يتحقق قبل مباشرتك او حال مباشرتك لانه وقد ذهب صاحبنا والمعتزلة والمجربون من الاشاعرة الى الاول واطبق باقي الاشاعرة على الثاني

الاجابة يختلف في التكليف بالفعل هل يتحقق قبل مباشرتك او حال مباشرتك لانه وقد ذهب صاحبنا والمعتزلة والمجربون من الاشاعرة الى الاول واطبق باقي الاشاعرة على الثاني











وفيه نظر فان الشرط الثاني مما يتعلق بالفعل للمأمور به والثالث هو الثاني بعينه واعلم ان ما ذكرناه من انما يجب في  
 الامور الشرعية وهو مقتضوه بالحيث اننا اعمد غيرنا فانما يشترط في حتمه علم الامور وطلبة لحسن الفعل للمأمور به وتكون  
 الامور الشرعية وثبتت عن طريقه اعمد او لغيره الثاني مما يتعلق بالامور اعني المكلف في موشرط او حكا كونه متمكنا من  
 اتباع الفعل للمأمور به على الوجه الملائم <sup>الشرط</sup> كان ما يتوقف عليه تمكنه من ذلك الفعل غير داخل تحت قدرته وجب على الله تعالى فعله  
 كالقدرة والعقل ان كان في افلاحت قدرته كالارادة والكره لم يجب على الله تعالى فعله لكن يجب ان يلزمه فعله ان كان  
 فيجب به العقل للمأمور به مطلقا غير مشروط بخصوصه لما عرفت من وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وان كان  
 مما يصح حصوله من الله تعالى ومن العبد كذا كثير من العلوم والالات جاز ان يفعل الله تعالى وان يلزمه فعله ان لم يكن الوجوب  
 مشروطا بغيره فان قلت فظاهر هذا التقسيم ان علي ان الله تعالى لا يصح منه فعل ارادة العبد ولا كراهته مع محرم فعل العبد  
 اياهما والا لكان هذا التقسيم ما بعد واحد او ذلك لا يستدل بقدرة الله تعالى جميع المقدورات قلت عدم محرم فعل  
 الله تعالى اياهما ليس لعدم قدرته تعالى بل لان ذلك هو وجب للالهي باعتبار وجوب حصول الفعل عنده وجود القدرة والارادة  
 واتقاه عند الكراهة وعدم صحة الفعل منتهى غير ملزم لعدم قدرته عليه كافي القابل الثالث مما يتعلق بالفعل  
 للمأمور به وشرطه ان يكون متمكنا في نفسه ومن يصح حصوله من المأمور به ولا يكفي الاول اعني امكان الفعل في نفسه عن الثاني  
 اعني صحة حصوله من المأمور به اذ لا تأثير له في الفعل من شخص في صحة تكليف غيره به مع امتناعه من ذلك الغير لانه بالنسبة اليه  
 من لا يصح صدوره منه جارحيا كالتحليل كالطيران بالنسبة الى الانسان والايكس كالحمد من المأمور به مطلقا بل لا بد من صحة صدوره  
 منه على وجه الاختيار فان الاجابة في التكليف وان يكون حتميا وان يخص بوصف زائد على حتمه يقتضي وجوبه  
 بان يكون فرضا او افلا ويشترط اذا كان الامور على وجه الوجوب اختصاص الفعل بوجه يقتضي وجوبه لانه لو لم يكن كذلك لفتح  
 اي شيء كما يقع تحتين التيقن واليقين الحسن ولهذا لو اوجب كذا ان نعم لم يجر ذلك الكفران واجبا واعلم ان الامور المشروطة حتمه  
 بهذه الامور ليس المراد منه حقيقة وهو الوجوب <sup>بشرط</sup> بل ما لم يعم من ذلك بحيث يندرج فيه الذنب وما ذكر من  
 الدليل على اشتراك كون الواجب مختصا بوجه يقتضي وجوبه ان علي ان شرط كون الذنب مختصا بوصف يقتضي نفي غيره  
 مما يتعلق بالامور ففهمه ويشترط فيه ان يكون مقتضاها الفعل بزمان يحتاج اليه المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه الملائم من طله  
 بوجوده عليه ورغبته فيه وبعده عليه والقيام باحتياج اليه من المقدسات ان توقف على مقدمه والمجهر بزمان ان الامر المقدم  
 على الفعل انما يكون اعلاما وتوفيقا للمكلف بما كلف به والامور بالحققة انما يتوجه حال الفعل وقد تقدم بطلان كلامهم في  
 هذا الباب واذا تقدم الامر على الفعل بزمان زائد على المقدار المحتاج اليه في الامتنان وجب ان يكون في ذلك التقدم مصحح زائده

على الصلح الى حمله في الامور بعدة بل يشترط تمكن المأمور من الفعل ويزاحم علته من توجهه الى الامور في وقت الفعل الحق  
 انه لا يشترط وذا تضمن ذلك الامر مصلح للمأمور او لبعض المكلفين فعلى من يصح امره ان يجر عن فعله في وقت يترك  
 الفعل في وقت اخر اذا علم الله تعالى انه يمكنه منه حال الحاجة اعني عند حضور ذلك الوقت **الفصل** في الامور الشرعية  
 المحتاجين اليها وفيه مباحث الاول النهي بغير التحريم كما قلناه في الامر بغيره وما كان عنه فانه هو الواجب الاتيان عند النهي  
 اقول لما عرفت من مباحث الامر شرع في مباحث مخالفة وهو النهي الكلام اما في ما سميته واما في احكامه اما الاول فالحق  
 القول ان لا يرد على طلب التبرك على وجه الاستعانة بالغير حبس وتقييد بالذات يخرج الماهل ويقتضي طلب خلع الخبر وبخاصة  
 الطلب اليه التبرك يخرج الامور بقولنا على وجه الاستعانة خارج الاتماس والدعاء بغير هذا التعريف كون انكر الفعل  
 الفلاني مستحبا لغيره والامر بغيره في اما الثاني ففيه مباحث الاول في انه دال على التحريم على ان يصح لا تفعل قد  
 استعملت في معان سبعة التحريم مثل لا تفعلوا النفس التي حرم الله والكراهية مثل لا تفعلوا <sup>الشيء</sup> نصيبك من الدنيا والتحريم  
 مثل لا تمدن عينيك الى ما مستحبه به ازواجهم زمرع الحياة الدنيا وبيان العاقبة مثل لا تحسبن الله غافلا عما تعملون  
 والدعاش لا لاؤاخذنا ان شئنا او اخطانا واليس مثل لا تعذرنا اليوم والارثا مثل لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم  
 تسؤكم وليست حقيقة في الجميع اجماعا بل هي حقيقة في التحريم والكراهة والقدار المشرك بينهما في الاول لما قلناه  
 في ان الامر للوجوب فانه لما لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب كان الامر اعم للطلب الجازم اعني المانع  
 من تفويض المظن كان النهي كذا وكذا وهو معنى اقتضاه التحريم ولان فاعل النهي عنه عاص وكل عاص يتحقق العقاب على ما تقدم  
 ففاعل النهي عنه متحقق للعقاب وهو مع كونه للتحريم ولان السيد لو قال لعبد لا توكب الدابة فكذلك حتى الذم عرفا قلنا  
 لغة لا صلا له عدم النقل ولان الصحابي بمسكوا في تحريم اشياء في النهي عنها ولم يخالف معان احد فكان اجماعا واجماعهم جرح قوله  
 تعالى وما نعلمكم عنه فانه هو الواجب في الاتيان عن النهي عنه لما تقدم من كون الامر للوجوب وهو المراد من اقتضا النهي  
 التحريم وفيه نظر فان تحريم النهي عنه انما يستفيد من الامور الاتيان عنه لاحسن مجرد النهي عنه والذراع انما هو في الثاني ولا يلزم  
 من كون نهيه عنه مقتضيا للتحريم دليل على كون مطلق النهي كذلك وقول المصنف انه كذا في الامر بغيره ما ذكر من انه  
 دال على الطلب الجازم **قال** من عاصى ولا يدل على التكاليف لان قول الطبيب لا تأكل وقول السيد لا تشرب الخمر لا يقتضي به  
 تنبيها بل هو عام وعذبه من غير تكدير ولا تقصص اجتهاد في الخلف بان النهي يقتضي المنع من ادخال المامية في الوجوب وانما  
 يحقق بعدم الادخال في كل وقت والمجرى بالمنع فان التكاليف لا تهاهية قد يشترط بين المنع دايا وقتا ما ولا دلالة لما لا يشترط  
 عيا مابة الامتنان ولا يدل على الفور اقول اقتضاه في النهي بل يقتضي التكرار لا نقل الاكثر به ومنه الاول وهو اختيار المصنف







على ان كان دلالة عليه اما بلفظه او بمعناه والثاني بتسمية بطا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان الاول فلان  
اللفظ لا يدل بوصفه الا على الشرع عن النفي عنه واما الثاني فلان معرفة من اشترط الدلالة المعنوية بالضرورة الذي مني وموقف  
هنا فانه لا يلزم من تصور عدم النفي ان النفي في نفسه قد يترتب اثره عليه لا يقال من بعد بعينه وادوية النفي  
عن العبادات وقد ادعيتم انه دل على الفساد في الامور لاننا نقول لا فان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لا امر  
الشارع ودلالة النفي على ذلك ظاهرة اذا المنه عن شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات  
ومع عدم ترتيب اثره عليه فان النفي لا يدل عليه مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتأخرين ذهب الى ان النفي في  
المعاملات ان كان عن الشيء لذاته او لجزئه او لازمه كان دالا على فساد وان كان لعارض كالبيع في وقت الندم لم يدل  
فقد ينسب الفالون بعدم دلالة النفي على الفساد واختلاف في دلالة النفي على صحة النفي عند فقل عن ابن حنيفة ومحمد  
بن الحسن انهما قالاهما اطلق الجمهور من المعتزلة والاشاعرة على خلافه وهو الحق لنا لو كان النفي دالا على صحة النفي  
عنه لم اجد الامرين ومما اوضح ما وقع الاتفاق على عدم صحته كصحة التي ايقن ونكاح المحرمات النهي عنها وبيع المباح  
والمضامين وجعل الجمل وعنده ذلك لما اختلف المدلول عن دليله والثاني بتسمية بطا فكذا المقدم بيان الملازمة  
ان النفي الشرعي عن الصور المذكورة محقق لقوله على وعلى الصلوة ايام افرأيت وقوله لا تتركوا صلواتكم وانهم عليه  
عن باقي الصور المذكورة فاما ان تحقق الصور فيلزم الاول والاخر فيلزم الثاني ولانه لو دل على الصحة كان اما بلفظه او  
بمعناه والثاني بتسمية بطا فالمقدم مثله والملازمة بينه وكذا بطلان كل واحد من قسمي التكاليف لفظ النفي ليس موضوعا  
لصحة النفي عنه ولا للملزمة اجاب بان النفي عنه اما الشرع او غيره والثاني بطا لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على  
ما وضع له والظاهر من موضوع النفي والعرف كافي في غير النفي لان النفي عن صلوة الى بعض البيت عن الدعاء وكذا  
باقي الفاظ الصور المذكورة وقد نقول ذلك المعنى الشرعي اما ان يمكن تحققه او لا والثاني بطا والظاهر ان النفي عنه فان الحال كالا  
يحيى الامر به لا يبيح النفي عنه وانه فانه لا يحسن ان نقول للزمن لا نظره ولا علم لا ينفق ثبت ان النفي عنه هو المعنى الشرعي  
على الصحيح وهو ممكن التحقق وهو الظاهر والجواب النقض بما ذكرناه من الصور النفي عنها فاما غير صحيح فاما فاما  
ونكاح محرماتنا لكن محذور حمل النفي على الفسخ كما يقول المولى كوكيله في البيع لا يبيح فانه وان كان نكاحا لصيغة  
انه يشبه في الحقيقة شيئا لكن يختلف النفي الامور اللغوية وهي ممكنة واما الامور الشرعية فلا تكون ممكنة ولا تتناول  
النفي لها والحق ان يقال ان الصلوة مثلا تصدق شرعا على الصحيح ولذا استدلوا بصحة تسمية النفي في اعم منها والعام  
لا يدل على ان كان كذلك البيوع والنكاح وغيرها ونعم كون المبيع هو الصحيح دون غيره والاصل ان يقال لمن صلي صلاة

فانما هو  
الشرع  
في  
البيع  
والنكاح  
وغيرهما  
فانما هو  
الشرع  
في  
البيع  
والنكاح  
وغيرهما

ثانية اعد صلواتك على علي الجار مخالف للاصل قال من روى عن النبي الثالث المكن ان اسكن خلقه عن كل فعل  
كالتسليم على النول بغير الاذن واستغنا الباقي يمكن في جميع افعال في ز النهي عن جميع افعال وان لم يكن خلقه عن الجميع  
في الجميع والا لكان معذرا فيه لعدم تمكنه من تركه ويصح في جميع افعال على وجه واحد كما في راج من الدار الغصوبة ان  
فقد التفرق كان قبيحا وان قصد التخلص كان حثا وقد يكون الشيء من عند عدم اخر وكذا الاخر كافي مع الام دون  
ولها الصغير وبالعكس فيجوز النفي عن افعالها عند عدم الاخر على سبيل التخيير البديل ولا يمكن القول بفتحها مع الان التقدير  
في افعالها عند عدم الاخر وهذا يصح في المختلفين دون الصديق اذ وجود كل واحد من الصديقين يوجب عدم الاخر وما يجب  
لا يكون شرط في فتحه اقول المكن ان اسكن في كل فعل كالتسليم الساكن جميع افعاليه على قول مروي  
الا كونه وان الباقي مستغن عن المؤثر وانما اشترط بغير الاذن واستغنا الباقي عن المؤثر لانه لو الاول كان للتسليم  
فاعلا لسكونه حاله في لا فلم يكن خاليا عن الفعل ولولا الثاني لكان حافضا لسكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا  
المقامين مختلفين فيبين التخليص وانما مثل التسليم لانه بعد احوال المكن عن ظهور الفعل ولهذا جعله الشارع اخر  
مراتب العجز عن الصلوة لان هذا الحكم مخصوص به لانه ثابت للقيام والقاعد وغيرهما لان القيام مثلا انما يكون  
القيام حال حذو ثمة واما حال بقائه فلا فعل لمذا يمكن في جميع افعاليه في جميع افعاليه عما اجمع اما اذا قلنا انه لا يمكن خلقه عن  
الافعال فانه لا يمكن في جميع افعاليه على جميع الوجوه والا لكان معذرا في فعل ما يملكه عدم تمكنه من تركه ويصح في جميع  
والا لزم تكليفه بالانطاق ويكون في جميع افعاليه على وجه دون وجه في جميع افعاليه على وجه من ذلك الوجه الذي يتعلق  
البيوع دون الاخر كافي من الدار الغصوبة فانه فيجوز ان قصد به التفرق في الغصوبة وحين ان قصد به التخلص  
من الغصوبة لم كون الشيء من عند ذلك يكون ثابتا له مطلقا اي غير متوقف على شرط فيجوز النفي عنه كذلك وقد يكون  
مستغنى مشروط بعدم اخر وبوجوده وبالعكس اي ويكون مستغنى ذلك الاخر مشروط بعدم الاول وبوجوده مستغنى  
النهي عنه بشرط عدم ذلك الاخر وبوجوده فكذلك الاخر فالاول كبيع المملوك دون ولها الصغير وكيفية من ذلك  
فان النفي عنه يبيح كل منهما انما هو عند عدم بيع الاخر فهو يبيح عن التفرق بينهما واما الثاني فنكاح احدى الزوجين فانه  
مستغنى عن الاخر فيبيح كل منهما عند وجود الاخر فهو يبيح عن الجميع بينهما واما الحكم اعني كون الشيء من عند  
عدم اخر انما يبيح في المختلفين الذين يمكن اجتماعهما اما لا يمكن اجتماعهما فلا اما في صورة ما اذا كان كل منهما مستغنى  
عند عدم الاخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الاخر لانهما الاجتماع الغصوبين وما يجب للشيء لا يكون شرط في فتحه بل يكون في فتحه  
مطلقا غير مشروط واما الثاني فانه لا يكون شرط في فتحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما مستغنى عند

نكاح  
كالغصوبين



وجود الاخر فلان المنفرد يكون متخيلا لوقوعها على المستحيل وهو اجتماع الفئتين فلا يصح تدرجه النفي الى حدها والوارد من قوله  
قد يكون الشيء منسلا عند عدم الاخر ان يكون المنفرد مشتركا بذكر العدم المحرر فانه لا يتصور ان يكون المنفرد مشتركا  
انطلقه كالتكلم والكذب فان كلامها مفتوح عند عدم الاخر كما هو مفتوح عند وجوده قال المفصل الرابع  
في العموم والخاص في فصول الاول في اطلاقه وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ المتفرق بجميع ما يصلح  
لحسب وضع واحد في الاول خرجت التكرات سواء كانت لواحد او لاثنتين او لثلاث او اسم عدد وباللذان الاسم المشترك الحقيقة  
والجواز في ضرب زيد عمر او فرق بينه وبين المطلق لان المطلق دال على الماهية من حيث هو لا بمقتضى وجوده ولا بعدمه  
والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها والعموم من عوارض الالفاظ فان استعمالها في المعاني كعموم الجرب والحقيقة والمطبخ  
بدليل السبق الى الزمن اقول لما فرغ من الاواخر والذات في مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام على  
البحث عن الخاص كونه العام أصلا للتخصيص وكونه فصل العام وجوده وهو المتفرق وفصل الخاص عدمه وهو عدمه  
وهذا البحث قد اشتمل على مسائل ثلث الاول في تعريفه واعلم ان المصطلح طاب ثلثه عرف العام هنا بما ذكره في الدين في الحصول  
كونه احسن ما قيل في تعريفه واللفظ المتفرق بجميع ما يصلح له حسب وضع واحد واللفظ جنس للعام وغيره وبه يخرج  
الاشارات والمعاني بتعيينه بالقياس الاول اعني المتفرق بجميع ما يصلح له يخرج به جميع التكرات سواء كانت لواحد كرجل او لاثنتين  
كرجلين او لثلاث كرجال فان رجلا يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولكن لا يتفرق الجميع وكذا رجلا ورجال يخرج ايضا اسما للعدد  
كعشر فانما يصلح لكل عشرة وليس متفرقا لانه ان كانت متفرقة لاجل ما يقتضي بالقياس الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد  
يخرج اللفظ المشترك بين معينين كلفظ الدر كرامان كلفظ العين عند من يجوز استعماله المشترك في كل معانيه فانه يكون  
متفرقا لانه لکن ليس بحسب وضع واحد يخرج به اية الحقيقة والجواز كالاسد الصالح الحيوان الفرس حقيقة ودرج السجدة  
مجازا عند من يرى استعمال اللفظ فيها معانيه فانه يكون متفرقا وليس عامال متفرقا والوضع يخرج به اية الجمل في ضرب زيد  
عمر فانه متفرق لجميع ما يصلح له كمن لا يحسب وضع واحد واعتبره المصطلح طاب ثلثه في ان اللفظ المشترك لا يتفرق  
جميع ما يصلح له وان استغرق معانيه كلها لانه صالح لكل واحد واحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير متفرق لها وكذا  
الحقيقة والجواز فان اللفظ وان استغرقها كمن ليس متفرقا بجميع جزئيات كل منها مع صلاحية له فانما خارجا بالقياس  
الاول ويمكن ان يقال انه احسن بالقياس الاخير عن خروج اللفظ المشترك اذا كان عاما من حد العام لانه احسن من قوله  
في وجه وذلك لان لفظ الاخر مثلا اذا قصد به الاطلاق كان عامال في ذلك المقام انه غير متفرق بجميع ما يصلح له مطلقا لانه غير شامل  
لجزئيات الاخر اعني الحيض مع كونه صالحا في الجملة وان كان لا يحسب الوضع الاول فلو لا التعيين بالقياس الاخير لما صدق

مباحثه

حد العام عليه مع كونه عامال فيكون الحد غير متعلق بغير هذا الاحتمال قوله عني فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفردا  
معناه كان مراده اخرج من العموم قال فان تناوله المفهوم مع لا يقتضي عمومه وايضا القيد المفيد للاخراج من  
التعريف لا بد ان يكون محصا له حيث يكون معه اخص منه بدونه ومن على العكس فان المتفرق لما يصلح له مطلقا  
اخص من المتفرق لما يصلح له بحسب وضع واحد واما قوله ضرب زيد عمر وان ثبت خارج بالقياس الاخير بل بالاول فليست  
متفرقا بجميع ما يصلح له لان المراد عموم الجزئيات لا عموم الاجزاء وانما الجملة ليست لها جزئيات تتفرق وان كانت  
ذات اجزاء الباقية في قول بحسب وضع واحد يتعلق بقوله يصلح له المسئلة الثانية في الفرق بين المطلق العام اعلم ان لكل شيء  
حقيقة هدية ذلك الشيء هي قطع النظر عما غيره فليست الا تلك الحقيقة في ليست من حيث هي هي واحد ولا كثير  
والعامه ولا خاصه ولا متعلقا بشيء من ذلك مع انها صالحة لاقتزان كل واحد من هذه المعاني على سبيل البدل فان  
احد باعتبار اقتزان الواحد بما كاشتهوا وحيث باعتبار اقتزان الكثرة بما تكون كثره وباعتبار اقتزان العدم  
بما عامه وكذا باقي العوارض اذا تفرقت هذا اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي اخص قطع النظر عن جميع ما غيرها  
مطلق كالانسان والدال عليها باعتبار اقتزان الكثرة الشاملة التي لا يخرج عام كالرجال وبالكثرة المحصورة اسم العدد  
كخمس رجال وهو في الحقيقة معدود والعدد عامه وبالكثرة غير المحصورة والاشاملة الجمع المنكر كرجال فان اخذت  
مقتضيه به حد معينة فهو المعرفة كالرجل للبهود وغير معينة فهو المنكر كرجل ويسمى التثنية فظهر من هذا  
التعريف الفرق بين المطلق العام فان المطلق اعلم ان العام يكون مدلوله الماهية من حيث هي ومدلول العام الماهية  
مفيدة بتعيين الكثرة الشاملة الغير المحصورة ومنه يعلم الفرق بين الكثرة والطلق فان مدلول الكثرة الماهية المفيدة  
بوحدة غير معينة ويظهر خطأ من قال ان المطلق هو الدال على او لا بعينه فان كونه واحدا وغير معين فبين ان  
على الماهية المسئلة الثالثة في معنى العموم اعلم ان الناس يختلفون في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد التماثل  
على عود منه الالفاظ حقيقة فمنهم الاكثر من كالتسديد المتبقي رجلا او ابر الحسنيين البهريه والفراي وقال آخرون انه حقيقة  
في المعاني اية لانه كان حقيقة في شيء من المعاني لا طرد والتالي في تقدمه فلهذا الشرطية ظاهرة لا يعرف من ان الاطراد  
دليل الحقيقة واما بطلان التال في ان لا يوصف به وعمومه بالعمومية حقيقة والامجاز او فيه نظر فان التال يعرض  
العدم للمعاني لم يقل انه يعرض لكل معني بل قال انه يعرض للمعاني كالمعاني لجزئيات متعددة وما ذكرتموه من التال  
بزيد وعمومه ليس كذلك لعدم صدق العموم عليه لا بد على عدم الاطراد سيما لكون الاطراد الاعلى الحقيقة المستلزم  
كون عدمه والاعمال عدم الحقيقة لكونه اخص كالاعمال على الخلق ان اهل اللغة أطلقوا العموم على المعاني اطلاقا شاملا



استفادهم عن العقاب وعم الجذب وعم الحطب ومطر عام وخبر عام والاشغال دليل الحقيقة والجواب ان هذا الاطلاق مجاز يدل سبق  
 اللفظ الذي من عند اطلاق لفظ العام ولو كان حقيقة في المعنى وفي القدر المشترك بينهما لم يحقق ذلك السبق فالجواب  
 الجواب الثاني ان الحق ان العموم صفة تدل عليه وهي اما ان تكون اول العقلا وغيرهم مثل كل وجميع واي في الاستفهام والحيث او  
 تختص العقلا كن في الجاراه والاستفهام وغيرهم كما وسني حيث وقد تقرر في الدلالة على الاستفهام ان انضمام لفظ اخر كلام  
 الجنس مع الجمع والاضافة يعبري بحرف السلب النكر وقد يتفاد العموم من العرف مثل حرمت عليكم اممكم ومن العقل كبريل  
 الخطاب ومنع التبدل المرفعي من دلالة الصيغة على العموم وهو من ذهب الواقعية لما كان قولنا من دخل دارك مثلاً للخصوص  
 لما حسن الجواب بالعموم ولو كان لا اشتراك لما احتج الجواب قبل السؤال عن كل محتمل ولو كان من دخل دارك اكرمته مشتركاً  
 لما حسن الامتنان قبل السؤال عن كل فرد ولما حسن الاستثنا لو كان للخصوص ولو لم يكن كل للعموم لما ناقض قام كل  
 انسان ما قام كل انسان الدال على الجزئي والانهم اذا عيروا عن العموم انوا هذه الصيغة وكذا جميع والنكرة المنقبة  
 تقيض التثنية الجزئية وتقتضي الجزئي كلياً حتى السيد على الاشتراك بوجهين حسن الاستفهام والاستفهام وجه الاستثنا  
 يدل على العموم كما ادعينا عموم وجه الجواب الاستفهام في الجاراه فلا يبعد الاستدلال به على الحقيقة والاستفهام قد حسن  
 الاخذ لو كان اللفظ مشتركاً بل يحقق اوجه الحقيقة دون الجاراه قوله اخلف الناس في انه هل للعموم صيغة  
 تدل عليه بالوضع في لغة العرب ام لا فاثبتت جماعة من المعتزلة والشافعية وكثير من الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغة تدل حقيقة  
 عليه وان استفهامها في الخصوص مجاز وتساوي تفصيلها ونفاها الرحمة والسيد المرفعي رحمه الله والواقعية قد ذهبوا عن  
 بيان الالفاظ المدعى للعموم موضوعه للخصوص فاستفهامها في العموم مجاز ونقل عن الاستعوي قوله لان اوجهها  
 انما مشترك بين العموم والخصوص والثاني التوقف ووفق القاضي ابو بكر في الثاني اوجه الاولون على صحة ما ذهبوا اليه من حيث  
 الاجمال من حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي الى وضع الالفاظ للعموم موجود والمالحة متفق والفرع عليه ثابتة وفي كان  
 كذلك يجب تحققه اما الاول فقط فان العموم مفعول مستند الى جهة التعبير عنه وافهم السامع اياه ولا كلفه على الواضح في وضع لفظ  
 بازائه ولا مانع من ذلك ذلك معلوم عند فكان باحتماله عليه وثبوت الفرع عليه ضروري واما الثاني فلان الفعل  
 واجب التثنية عند ثبوت الفرع والداعي الى التثنية المانع واما الثاني فهو انما قام على بيان كل واحد من الالفاظ المدعى  
 وضعه للعموم لانه لو كان كذلك فيقدم عليه بيان اقتسامه واعلم ان اللفظ المفيد للعموم لغوا ما ان لا يتوقف فادته اياه على انضمام  
 لفظ اخر اليه ويتوقف الاول اما ان يتناول العقلا وغيرهم او يخص بهم دون غيرهم او يقتضي غيرهم دونهم فالاول مثل كل  
 وجميع واي في الاستفهام والحيث او كنه لكل اي عبد رايت واي ثوب لبست واي عبد اكرمك فيومر واي ثوب اقبل فيومر

كن في الجاراه والاستفهام فيومر من ينو كل على الله فهو حسبه وفي من انبأك هذا والثالث ما ان يتناول جميع من عند العقلا كلفظ ما فلو  
 في قوله مع ما اكمل الرسول في زوجه وما نكأكم عنه فأنكروا وما منعوا من الفهم فلو ان لا يتبعه فيحسب المروي او البصير كلفظ من فانه  
 مع الزمان كقوله في يومئذ لا بد من العدة وقول الشاعر من نأته فاستحوال فانه نأته بخير نأته عند ما خير موقيد ولفظ ابن فانه لم يكن  
 كونه نأته فانه نأته عند ما خير موقيد ولفظ ابن فانه لم يكن  
 فكما جمع الذي لا يبعد العموم الا باضمام لام الجنس اليه كلفظ او باضافة كعبية وكالتكرار التي لا تغيد العموم الا عند دخول  
 حرف السلب مثل لا ادخل في الدار واعلم ان العموم كايستفاد من اللفظ وكذا يستفاد من غيرها وهو ما العرف مثل  
 حرمت عليكم اممكم فانه يبعد عن فخرهم سائر انواع الاستثناعات واما العقل فهو ثلثة ثم ان يكون اللفظ مفيداً للحكم  
 وعلمه فيقضي ثبوت ذلك الحكم في جميع صور وجوده والعلة عند من يجيز العقل بالقياس مطلقاً او هذا النوع وهو مخصوص بالعلم  
 كشيئاً ب ان يكون العموم مستفاد من سؤال السائل مثل ان يسأل عن افطرته في رمضان فيقول عليه الكفار فاعلم  
 شمول هذا الحكم وهو وجوب الكفار لكل مفطر في رمضان في دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله في سائر الغنم  
 زكوة فانه يفيد اتفاق الزكوة عن كل ماعدا الساجدة اذا تقرر هذا فنقول الدليل على ان من في الاستفهام م العموم ان يقول  
 لو لم يكن للعموم خاصية لكان اما للخصوص خاصية او لهما معا على سبيل الاشتراك او الا الواحد منهما والثاني فانه بطريق  
 المقدم اما الملازمة فظاهر واما بطلان كونها للخصوص وحده فانه لو كان كذلك لما حسن الجواب بالعموم لو جوب مطالعة الجواب  
 للسؤال الثاني قطعاً فان من قال لا يخرج من عندك تحسن ان يجيبه بذكر كل واحد من العقلا واما بطلان كونها  
 مشتركاً بينهما فلا فانه لو كان كذلك لم يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن كل موثبه موثبه من موثبات الخصوص فاذا قيل  
 من عندك تعدل من الرجال او من النساء فان قيل من الرجال تعدل من العرب واليهما فاذا قيل من العرب قيل من ربيع او مصر  
 وهم جرا ومن العلوم ان ذلك مستفاد عند اهل السنن واما قلنا انه لا بد من استفهامه عن كل موثبه لان القابل  
 يكون موضوعه للخصوص وحده اول وللعموم على سبيل الاشتراك لم يخص ذلك موثبه واحد من موثبات الخصوص  
 واما الاخرى ومكونها ليست موضوعه لواحد منها فهو بالاجماع وفيه نظر لا محال كونها موضوعه للفرع المشترك  
 بين العموم والخصوص وشمع الاجماع على عدمه واما كونها للعموم في الجاراه ايضاً فلان السيد اذا قال لعبد من دخل دارك  
 اكرمته حتى اكرم كل داخل حتى انه لو اهل اكرم بعض الداخلين استحق العموم والزم ذلك دليل كونه للعموم خاصة لو كان  
 للخصوص وحده لما احتج اكرم كل داخل وكذا لو كان مشتركاً بين العموم والخصوص لم يجز منه اكرم الجميع الا بعد ان يستفهام  
 ويظهر ان الرد للعموم ولا يجوز ان يكون موضوعه لهما لا لاجتماعهما فيه فانه ليجوز استثنائهما كل منفرد







فانه يصح تقسيم رجال الدين في الراتب وغيره من باقي مواهب الاعداد فيقال جازي جال اما ثلاثة او اربعة او خمسة وموارد  
التقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لها فلا بد من ابدال في العموم وفيما نظر اما الاول فلهذه من مساواة النعم للنعوت  
في الشمول فظ انه ليس كذلك فان النعمت انما يقصد به في الغالب تخصيص كاي المركبات التعيينية ولو كان مسلوبا  
للنعوت في العموم لما افا وتخصيصا واما الثاني فلانه انما تقسم بل ثوبه والمورد لا يجب اشتراكه بين الاجزاء المرد بينها  
كذلك لانه هذا الشخص اما انسان او فرس وهذا العدد اما راج او فرد اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس يختلفون  
في اقل الجمع اي اقل ما يصدق عليه الصيغة الموضوع للجمع كرجال فلهذا ذهب المحققون الى انه ثلاثة واختاره ابو حنيفة  
والشافعي ومثله المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس واختاره في الدين وقال مالك والشافعي ابو بكر داود  
وابو اسحق والفرلي وبعض اصحاب الشافعي ثمانية وهو منقول عن زيد بن ثابت واختاره طائفة طائفة الاول واجبة  
عليه بان اهل السنة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال فلهذا ذهب في التثنية رجلا وان وقع وان لم يكن لفظ الجمع  
صادقا على التثنية لما كان لفظ الفوق مفعولا ولا يصدق على الشيء لفظ الجمع لانه وصف به حيث يقال الرجلان العلماء والزيد  
الفاضلون وبطلان التثنية على بطلان المقدم والملاحم ظاهر في انه لو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لم يكن يثبت  
ضميرهما تافوتا فقال الرجلان قاموا والرجال قاموا في الاول نظرنا لان التثنية في الفوق قد يصدق لفظ الجمع  
على التثنية فانه يلزم في ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية صيغة الجمع لما زاد على الاثنين وعدم صلاحية التثنية لذلك  
مع اشتراكها في صدقها على الاثنين واما الثاني والثالث فقد قيل عليهما ان الصيغة تابعة للموصوف لفظا لا معنى وكذا  
الصياغية تابعة للفظ دون المعنى وفيه نظر قدم اجماع الخالف بوجوه الاول قوله وداود وسليمان اذ لم يكن في الخبر  
اذ لم يثبت فيه غم القوم وكنا حكمهم بشاهدين واليهما الحكم عايد ايد داود وسليمان وبما اثنان الثاني قوله  
توفا ذهبنا يا سنانا ما علمتم متعونا والكاف اليهم في معكم عايد لا موسي وهو في تفسير الجمع في الشيء ولو لم يكن اسم  
الجمع صادقا على اثنين لما صدق عليه ما ضميره الثالث قوله فان كان له فوه فلامه السدس في ان الجمع يحق في اثنين  
اجماعا فلو لا تناول الاقوة للاخوين لما كان كذلك الرابع قوله نعم الاثنان فافوقهما جماعة والبرهان ان الحكم مصدر  
يحيى اضافته الى الفاعل والمفعول ومنافق اضعف اليه الفاعل وهو الخاتم الى المفعول وبما الخاتم كان فكاك اثنان واليهما  
اليهم عايد اليهم وعن الثاني ان الكاف اليهم في قوله معكم عايد لا موسي وهو في وفوهون وهم ثلثة وعن الثالث ان  
حجب الاخوين مستغاد من السنة لامن الابه المذكورة وبما غير ما نفع منه ولا يلزم من كون الاقوة حاجبين ان لا يكون الاقوة  
حاجبين وعن الرابع ان المراد به اذراك فضيلة التي عده في الصلوة وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ الجمع اذ هو موضوع

اجمال دانك

فانه لا جماع المحقق في الاثنين فلهذا ذهب الى ان لفظ التثنية لا يحل لكونه ثلثا قال قدس سره ومنه مثل لا يتوي قبل ان لا يعوم  
لانه في كل حال كونه في جمع وقيل ليس للعموم لان تعني الاستواء من نفعه من كل الوجوه او من بعضها ولا دلالة للعموم على خاص  
والتحقيق ان النفي فرع للاثبات فان جعلنا الاستواء حاصرا لا يصدق على الشين الا مع تساويهما من كل الوجوه كان نفيه  
نفي للعموم فلا يكون عاما وان جعلنا الاستواء احصا فالحاصل ان التثنية باعتبار تساويها ولو لم يكن عاما فيكون عاميا  
عاما وكنت قيل انه في الاثبات للعموم والاصدق التساوي على المتباينين لصدق تساويهما في سلب ما عداها عنهما  
وقيل بالعموم والام يصدق مطلقا اذ المميزات مختلفة والا قرب البنائيا العرف اقول **فصل** في اختلاف في مثل  
نفي الاستواء كونه لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة قد مر كذا في الشافعية الى ان لا يعوم بمعنى انه يقتضي ان لا  
يثنى او يافيه اصلا ومنه ابو حنيفة واختاره في الدين المصطفي ثمانية في خلاف تظهر في القصص الذين من  
المسلم فعند الشافعية لا يحق في التثنية والالتزام في هذا الحكم وعنده ابو حنيفة يحق اجماع الاولين بان الجملة نكرة ودخل  
عليها النفي والنكر في ثبوت النفي للعموم على ما تقدم وايضا فاما المساواة المنفية اما ان تحمل على مطلق المساواة او على مساواة  
مخصوصة والثاني لا اذ ليس في اللفظ اشتراكا بينك الخصوصية فغير الاول في ذلك تنصير العموم لان المطلق لا يتناول جميع  
اجزاء الاخرين بان نفي المساواة قابل للتقسيم لا ينفرد من كل وجه ونفع من وجه دون وجه فيكون مشترك بينهما اعم من انهما  
يدل على نفيهما من كل وجه لان العام لا يدل على خاص والتحقيق ان يقال ان النفي فرع للاثبات لكونه رفعا فان كان الاستواء  
جانب الاثبات عاما بمعنى انه اذا صدق على شيئين اعمامتا وبان اقصي تساويهما من كل الوجوه كان نفي الاستواء نفي  
لعموم فلا يكون عاما لان بعض الكل جزئي ولو لم يكن عاما بمعنى انه يصدق في صدق التساوي على الشين تساويهما في بعض  
الوجوه كان سلبه عاما لان نفي جزئي كلي وقد قال الفريق الثاني انه في جانب الاثبات يصدق للعموم والا يكون في صدق  
المساواة على الشين تساويهما من وجه ما يوجبك والاصدق على كل مفهومين حتى يقتضي انهما متساويان لان كل مفهومين  
لا بد من نفي وايضا كونه معلومين في سلب ما عداهما غير ما يلزم من ذلك كذب سلب المساواة عن اي مفهومين  
فوهنا والثاني لا لا به المذكورة ونظرا ليرها ليرها لا يستوي في النفي من قبل النفي وقابل لا يستوي القاعد من  
المتنئين قل لا يستوي الجيت والطيب وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم كون المساواة للعموم صدقها على الشين  
باعتبار تساويهما في امور متساوية باعتبار تساويها في امور متفردة فاحصا يمكن اشتراكها فيها واما  
الفريق الاول فنعموا من اشتراط صدق المساواة على الشين تساويهما من كل وجه والاصدق المساواة على  
شئين مطلقا لان كل شيء لا بد وان يميز احدهما عن الاخر في اقله بامور ما واقله تعيينه وتثنية الاكثانا واذا كان

في ذلك

اجمال دانك

منكم



للمتقدم في الترتيب وليزم من ذلك صدق سلب المساوات عن كل شئ مطلقا وموقفا والام بلفظ كذا سلب  
عنهما المساوات في الايات المذكورة فادب وجب في صدق المساواة عليه هاتان واما في امر ما يكون سلب المساواة  
للعوم وفيه نظر ما تقدم ولما بطل كون النساء في كل وجه شرط في صدق المساواة في الشرع وبطل الاكتفاء فيه بالنسبة  
امور ما يمكن ما بين هذين القسمين مضبوطا بحسب اللغة وجب البناء في ذلك على العرف يمكن الاختلاف على الاكتفاء في صدق  
المساوات على الشئين بالنسبة وفي امر ما يانه يصدق عليهم هاتان هاتان واما في ذلك الامر ومثي كالتدبير صدق انها  
متساوية ان مطلقا لان صدق المقيد موجب لصدق المطلق وفيه نظر فان صدق المقيد انما يستلزم صدق المطلق  
اذا كان في جانب الثبوت اما في جانب النفي فلا وما كان كذلك فان معنى قولنا هذان متساويان في الشئ الفلاني انه لا  
تفاوت بينهما في شئ وعدم استلزام نفي المقيد في المطلق فاقول **في صدره** ومنها الى خطاب المصدر بالنسبة على ما  
ايعاين ليس للعوم الا بدليل خارجي لانه موضوع في امر واحد وان اخرج الغير ليس تخصيصا اجماعا او حقيقيا واحدا بالاعتبار  
الذي عليه امور العوم بقصد امر الكبر والحوار اخرج ارادة امر الجميع صرح ذلك فصار العرف اقول **في صدره** بالمراد  
مثل بابا النبي ان الله يا ابا الزميل ثم البيل لا يعم امته لا بدليل منفصل وهو مذمب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد بن حنبل  
واحكامهم فافهم ذمهم لاني ان يكون خطابا بالامه الاما دل الدليل فيه على الفرق لانه خطابا بخصوص او احد غير تحسب  
الوضع فلا يكون متنا ولا غيره بوضعه وهذا هو امر السيد بعض عبيد بخطا يخفى بذلك العبد لم يكن امر اللبائن  
ببديل انه لا يثبت ذمهم لولم يفعلوا المأمور به كل حين ذم ذلك العبد بعدم الفعل وكذا الكلام في النبي والخير وغير  
ذلك من انواع الخطاب وكيف لا يكون كذلك في الامور الشرعية تابع للمصالح التي تختلف فيها الاشخاص اذ من الجائز ان يكون  
المأمور به مصليا للنبي ثم وفاته لغيره ولانه لو كان الخطاب المصدر به متنا ولا غيره لكان اخرج ذلك الغير عن حكم الخطاب  
تخصيصا لانه يكون اخرج ما تناوله الخطاب والنسبة بالتخصيص الاما والتايل افا فافهم ذلك المقدم قال في خبر الدين هو الذي يعني  
الحالفين في ذلك وهو ان ذلك في تناول الخطاب المذكور لا من متفاد من هذا اللفظ فهو جملة وان زعموا انه متفاد  
من دليل اخر وهو قوله وما اناكم الرسول في زوجه وما جوي جرحه فهو خروج عن هذه المسئلة لان الحكم في لا يكون واجبا  
على الامه مجرد الخطاب المصدر بالنسبة على بل بالدليل الاخر وليس الكلام فيه اجماعا او حقيقيا واحدا بالاعتبار فاحسب بان  
كل من كان مقدما على قوم فان امره يكون امرهم ولهذا هو امر السلطان الامور التي لا يمتحنه العبد ويعود اهل  
المنه امر الانبياء وكذا عند الاخبار بان الامور في القوم الفلانية واخذ البلد الفلاني والجواب المنع من كون امر المقدم  
امور الانبياء ولهذا يجب ان يقال نعم وعرفا من المقدم ولم يامر باتباع من غير تناقض ولانه لو حلف انه لا يامر الانبياء

بعض

نحو  
لعله

لم يثبت بامر المتبوع اجماعا وما ذكره انما فهمه بقرينة وهي ان اللفظ من الامور التي لا يمتنع الانبياء ولهذا الامر  
بما لا يحتاج فيه لتخصيصه لاتباعه لم يفهم منه دخوله فيه كانه قال لا يستلزم فلا نا او استنبطه او تصدق عليه المصطلح  
قال اعرف ارادة امر الجميع من امر المقدم وجب العمل بذلك فصار العرف كمن لا يكون متفادا من اللفظ بحسب وضع  
اللفظي بل كلام انما هو في هذا **في صدره** ومنها اللفظ الموضوع لخطاب الذكر مع شموله الاناث لواردن لا يثبت  
اطلاقه الاناث في قوله المسلمين وفعلوا وقيل بالدخول لانه ان الجمع تكويروا واحد وهو للتذكير اجماعا ايض اهل اللغة على  
تغليب التذكير له اجماعا والحوار كمن على التواتر اقول **في صدره** اللفظ اما ان يكون مختصا بالذكر كالرجال والاناث  
كالنساء والاتفاق وانما على عدم تناول حدهما الاخر واما ان لا يكون كذلك فاما ان لا يظهر فيه علامة تذكير او انما يثبت كلفظه  
من او يظهره الاول متناول لهما جميعا ما تقدم في العوم والثاني كالمسلمين وفعلوا والمسلمات فعلن فالمراد  
لا يتناول الذكر اجماعا واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك ليل ان الجمع تكويروا واحد فالمسلمون وفعلوا لكن مسلم  
وفعل ولم يكن الثاني متناولا للاناث كان الاول كذلك والام لم يكن تكويروا واحد لان الصيغة اما ان تكون موضوعا  
لذكر واحد وللاناث خاصة او لهما جميعا او للذكر المشترك بينهما او لشي من هذه الاقسام والاخير في اتفاقنا وكذا  
الثاني والثالث بطلانه ان كان على سبيل الجمع لم يصدق على الذكر عند افرادهم عن الاناث وهو بطلان اتفاقنا وان كان  
على البديل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والرابع بطلان الاستعمال في الموات وحده كاجاز استعماله في الذكر  
وحده وهو متفق على بطلانه ولانه يلزم المطر وهو عدم دلالة اللفظ على ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص ففهم  
الاول وهو المطر لفعله في قول المؤمنين بعضوا من ايصارهم وجفظوا فروجهم وقيل للمؤمنات بعضن من ايصارهن  
وجفظن فروجهن وقوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاية اجماعا الحالف بنص اهل اللغة على تغليب  
التذكير على الثانیة عند الاجتماع يعني انهم شنعوا اطلاق لفظ المذكور واداه المذكور والاناث منه والاصل فيه الحقيقة  
والجواب ان ذلك ليس محل النزاع اذ مواد اهل اللغة انما اذا اراد مراد بان يعبر عن الفريقين بلفظ واحد حيث تباينه  
بعبارة التذكير كقوله اصله لول التناهي في عا عليه ذلك على سبيل الجواز لان الصيغة موضوعة لمجموعة الفريقين والنسبة  
انما هو في هذا **في صدره** ونعم المقضي لا عموم له وبوجه ما لا يمتنع الكلام الا باضمار بعض الامور الصالحة للاضمار  
معه مثل حرمت عليكم الميتة ووجه الانتفاعات متعددة ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من الزيادة التي لا اصل للذال  
على ان في الاضمار يعارض بان اضمار البعض ليس اولى فاما ان يضمار الجميع او لا يضمر شي والثاني بطلان تغير الاول اقول  
اللفظ اذا لم يكن اجراء على ظاهره الا باضمار شي ومنناك امور متعددة صالحة للاضمار بحيث يتم الكلام باضمارها كان



لا يتنفي انصار الجميع وهذا هو الرد عن قولنا المتعدي العموم له مثاله قوله في حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يتنفي  
 الا باضار شي اذا لم يحرم عارض لا فعال المتكلمين النفس العين ووجوه الانتفاعات كثير كالاكل والبيع وغيرهما فيقول  
 لا يجوز انصار جميع تلك الامور لما فيه من زيادة الاضار والمخالف للاصل والابتداء اضار وانما الضرورة الناشئة من عدم  
 استقامه الكلام من دونها ولا ضرورة في اضار ما زاد على ما وجب بغيره لاصاله عدمه من غير ضرورة ان اضار البعض ليس  
 او من اضار بعض غيره لا استقامه الكلام باضار ما كان من غير تفاوت فاما ان لا يغير شي وهو موقوف او يغيره او من  
 فيلزم الترجيح من غير ترجيح او يغير الجميع وهو المظن والجواب انما يلزم الترجيح من غير ترجيح ان لو كان البعض الضمير محينا وكان  
 مساويا لغيره في الثوب لا الحقيقة اما هو كونه مبالغة فيصدق على كل واحد من الابعاض على البدل ومعيانا اقرب من  
 باقية الامور المحتمل اضارها بالحقيقة فلا قال قاله من روى ومثله لاكل عام في جميع المأكولات فيقبل التخصيص خلافا  
 لا في حقيقته لانه في حقيقته اكل بالنسبة الى كل المفعولات وهو معي العام اجماعا ابو حنيفة بان النفي لما مبين حيث  
 هي هي القائل للتخصيص متعدد والجواب المرد في الافراد المطابقة لما هيبة اقول اختلفوا في الفعل المنفرد الي  
 مفعول كقوله والله لا اكل من موعام في جميع مفعولاته كالمأكولات ام لا فثبتته اصحابنا الامامية والشافعية والظاهر  
 ابو يوسف ونفا ابو حنيفة وقارب الخلاف يظهر لو نوي به الخالف ما كذا المعينا هل يقبل التخصيص بحيث لا يجت  
 باكل غيره ام لا الحق الاول لانه في حقيقته اكل بالنسبة الى كل المأكولات لانه في حقيقته اكل من حيث هو اكل ويلزم  
 منه نفي اكل بالنسبة الى كل ما كحل لان الحقيقة اذا ارتفعت ارتفعت بالنسبة الى كل شي والا ثبتت شي من جزئياتها عند  
 نفيها هتف واذا دل اللفظ على ارتفاع ما هيبة اكل بالنسبة الى كل المأكولات تحقق العموم وقيل التخصيص بغيره من  
 الفاظ العموم وابقه فالنفاق وانفع على انه لو قال والله لا اكل كذا لمحت نية التخصيص فيكون بدون قوله كذا كذلك  
 لدلالة لفظ الفعل وما اكل عليه كونه مشتقا منه لانه مصدره اجمع ابو حنيفة بان النفي لا اكل انما هو حقيقة اكل من  
 حيث هو هي مجردة عن قيد الوحدة والتعدد فلا يقبل التخصيص لانه لا يتصور الا مع التثنية والتعدد والجواب لا  
 ان النفي لما مبين المطلق الذي لا وجود له الا في الزمن اذ لو كان كذلك لم يجز بالتميز كونه غير الخلو في علمه وهو  
 بطل اتفاق بل النفي جميع الافراد المطابقة لتلك الما مبين الكلية وهو متعدد قابل للتخصيص ما كذا قيل وفيه نظر فان  
 المنفي الكل الطبيعي وهو ليس حقيقة اكل الصالح للتفريق وهو يوجد في الخارج ضمن جزئياتها لا في المقيد بكون اتيان  
 فثبت قاله من روى ومنها ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم كقوله ابن  
 غيلان امسك اربعاء فارق سابره من غير سوال الجمع والترتيب وفيه نظر لاحتمال علمه بالحال اقول نقل عن الشافعي

قوله

ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المثال مثاله قوله ابن غيلان وقد استلم على عمر  
 تسعة امسك اربعاء فارق سابره من غير سوال الجمع والترتيب وفيه نظر لاحتمال علمه بالحال اقول نقل عن الشافعي  
 يدل على عموم هذا الحكم لكل واحد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد عليهما وقعه واحدا  
 او على التفاق وعرضه في الدين في الحصول باحتمال علمه بحال الحال فاجاب عن ما هو معلوم لو ترك الاستفصال  
 لعدم فائدة ترجيح قاله من روى ومنها العطف على العام لا يتنفي العموم لانه لا ينافي الجمع الصادق على العام والخاص  
 مثل والمطلقات يترتب بانفس من مع قوله ويعودتان احق بردين الخاص بالجمعية اقول اختلفوا في العطف  
 على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فمنعه الشافعية واثبتته ابو حنيفة لانه مقتضي العطف الجمع بين المعطوف عليه  
 والمعطوف في الحكم الثابت للمعطوف عليه سواء كان المعطوف مساويا للمعطوف عليه في العموم او اخص منه كما في قوله  
 والمطلقات يترتب بانفس من ثلثة قرو فان عام في كل مطلق لانه جمع معروف باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم وقوله  
 ويعودتان احق بردين فانه خاص لانه ثابت للرجعتان دون التباينات وفيه نظر لمنع العطف في ذلك ولو سلم  
 لكان عدم العموم في المعطوف مستفادا من دليل خارج لولاه ثبت هذا الحكم قاله من روى ومنها الخطاب بالصيغة  
 الدالة على مخاطبة مثل يا ايها الناس خاص بالموجودين في عصره ومما يتناول من بعدهم بالا جماع فانه معلوم لفرده  
 من دينه في خطاب المعلوم اقول اختلفوا في الخطاب الوارد بصيغة مخاطبة مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس  
 هل يختص بالموجودين في عصره ام او يتناول من يوجد من المكلفين لليوم القيمة فذهب اصحابنا واصحاب الشافعي الى  
 حنيفة والمعتزلة الى الاول فانه لا يتناول من يوجد بعدهم الا بدليل منفصل وذهب الحنابلة وطائفة من الفقهاء الى الثاني لانه  
 ان مخاطبة تدعي كون المخاطب موجودا امهيا لفهم خطاب الشارع على ما تقدم ولا شيء من المعلوم كذا في رواية  
 فالمعروف غير مندرج تحت الذين امنوا والحق الناس لانه حال عدمه ليس بغيره فضلا عن كونه انسانا وان هو من  
 واجبة الخلف بقوله وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عهنت الى الامم والاسود والله لو لم يكن مخاطبا لم يوجد  
 لم يكونا متعديين بشرية الثاني اجماعا لهذا المقدم والجواب النوع من دلالة الآية على المدعي فانه لا يلزم من كونه  
 مبعوثا ومرسلنا كذا لانه لو كان مخاطبا لم يلزم المراد والله اعلم انه مبعوث الى الخلف لتقرير الشريعة التي ارسل بها من عند الله  
 يعبد الله به باكل مكلف موجود في زمانه ومن ياتي بعده الى يوم القيمة ولا يتوقف ذلك على مشافهته بالخطاب الناس  
 والامر والاسود لا يصدق على المعلوم ولا يلزم من اتفاق الخطاب للمعروف ومن عدم تكليفهم بشرية عند وجودهم  
 واجتماع شرايط التكليف فيهم قاله من روى ومنها قول الصحابي نعم النبي عن الغر لا يفيد العموم لان الجمع في الخبر وكذا



قوله قضى باليمين والشاهد وكذا سمعته يقول قضيت بالشفع لحي راخا لحي حكايته عن قضا خاص او لحي خاص وكذا قوله  
 كما قد يجمع بين الصلوتين في الشرا لفظا كان تدل على تقدم الفعل اما دوامه فلا وقيل يفيد العموم لانه المعارف من  
 قولنا كان فلان يمين باليمين قوله نعم بعد الشفع لا يدل على تعدية الشفعين الا نحو الابيض لان المشترك لاجل على معانيه قوله  
 صاع في الكعبه لا يستدل به على جواز الفرض لان تلك الصلوة واحدة فان كانت فرضا لم تكن تفعلا ولا تعلقا على العموم  
 ونها العموم وهو عام بتسمية والغاية قال العموم من خواص الالفاظ وهو منوع لفظي قوله هذه مسائل تختلف  
 فيما الاول قول الصحابي رضي الله عنه عن بيع الغر لا يفيد العموم بمعنى ان يكون مباحا عن كل بيع فيه غر وان ايجي انما هي  
 في الحكم على بيع النبي صلى الله عليه واله في قول الصحابي رضي الله عنه الذي رواه الصحابي ان يكون خاصا به وواحدة  
 وتحتل ان يكون عاما شاملا لكل موهبة ولا يمكن القول لانه على العموم اذا العام لا يدل على الخاص وكذا قوله قضى  
 رسول الله صلى الله عليه واله باليمين لا يفيد العموم بمعنى انه قضى على كل حق لاحتمال كون هذا القول حكايته عن قضا  
 خاص في حكم مخصوص او يكون ذلك في صدق القول المذكور ولا يكون دال على العموم وكذا قوله سمعت رسول الله  
 صلى الله عليه واله يقول قضيت بالشفع لحي راخا لحي كونه اخبارا عن قضا لحي مخصوص معروف ويكون اللام للمعهد كما تقول الامام  
 من ثبوت الشفع لحي راخا لحي في الطريف او الشرب وحمل اللام على تعريف المهرود او لحي من جملة على تعريف الجنس في  
 جانب الاثبات وبالعكس في جانب النفي لان ثبوت المهرود يستلزم ثبوت الجنس دون عكسه ونفي الجنس يستلزم  
 نفي المهرود من غير عكس الثانية قول الصحابي كان رسول الله صلى الله عليه واله يجمع بين الصلوتين في الشرا لا يفيد العموم  
 بمعنى انه يجمع بينهما في كل شرا لفظا كان لا يقتضي الا تقدم الفعل ما كونه فلا وقال فرون يفيد العموم من حيث  
 المعروف فانه لا يحمي عرفا ان يقال كان فلان يمين باليمين الا اذا كان مراد ما عدا التهميد وبعث اذا كان قد فعل ذلك  
 مرة واحدة الثالثة اذا قال الراوي صلى النبي صلى الله عليه واله بعد الشفع لفظا الشفع قول علي بن ابي حمزة والبياض بالاشهر  
 والاجوز حمل ذلك على كونه صلى الله عليه واله بعد الشفعين لما بينا من انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كل معنييه الا بما زاد وهو خلاف  
 الاصل وكذا قول الراوي صلى النبي صلى الله عليه واله لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة الفريضة فيها لان مجرد لفظ الصلوة لا  
 يحتل كل من الفريضة والنافلة على السواء فمواضع منها ما لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة المحجزة واحدة اذا  
 هي كافيها في صدق قوله صلى الله عليه واله الاصل عدم ما زاد عليه واج ان كانت تلك الصلوة فرضا لم تكن تفعلا ولا تعلقا على  
 العموم اي جواز صلوة الفريضة والنفل فيها الرابع العموم مسمى بنت لم مفهوم الواقعة مفهوم الخاتمة كانت  
 وكل واحد منها عام بمعنى ان الحكم في الاول ثابت في جميع ما عدا المنطوق وفي الثاني مثبت عنه وقال الغزالي عموم له لان

صيام  
 روي في مسند

العموم لفظا تشابه ولا لغة بالاضافة اليه متبنا والمتمسك بالمفهوم والفرق لا يتسكك لفظا بل بسكوت واجيب عنه بان المنع  
 من تشبيهه عاما ان كان لان العموم لا يطلق الا على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي وان كان لانه لا يدل على  
 الحكم عن غير محل الوصف في الثاني وثبوته في الاول كان باطلا لما تقدم ولان البحث في عموم المفهوم فوج على كونه في واقع  
 في قوله العموم لفظا تشابه ولا لغة نظر لان العموم مجيء عارض للفظ لا لنفس اللفظ واعلم ان المعطاة طاب ثراه اختار فيها  
 تقدم ان التقييد بوصف الابدل على نفي الحكم عن غير محله وان العموم انما يصدق حقيقة على الالفاظ ولا يكون حكمه  
 بعموم المفهوم انما هو على تقدير حجية اطلاق لفظ العام عليه على تسهيل الجواز قال **الفصل الثاني**  
 في الخصوص وفيه مباحث الاله في تخصيص اخرج بعض ما يتناول الخطاب وعذر المرتضى اخرج بعض ما صح ان يتناول  
 وهو جنت النسخ لانه تخصيص في الازمان وقد انعكس باعتبار ما كان التخصيص انما يصح في المنطوق والفتح قد يكون في غير  
 وهو جنت الاستثناء الشرط والغاية الصفة وغيرها وانما يجوز فيما يدل على كثره بشرط انتفاء النقص كما في مفهوم  
 الموافقة كقول الاله اذا اردت ويجوز اراحه الى من العام في الجنب مثل الله خالف كل شي ولا كذب ويصح التخصيص حتى  
 ينتهي الى الواحدة في الالفاظ الاستفهام والحي زكاة لاجوز بعضهم ذلك في غير هؤلاء وجب ابو الحسن بما كثر في التخصيص  
 الرمان وقد اكل واحدة او ثلثه من الف حجو ابانه متعلق في غير موضوعه ولا اولويه ببعض والجواب المنع من عدم  
 الاولويه اقوالا لما فرغ من مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص والكلام اما في ماهية او اقسامه او احكامه  
 اما الاول فقد عرفه المصطلح ثراه منها ما عرفه ابو الحسن البصري وهو اخرج بعض ما يتناول الخطاب عنه الاله  
 حذف لفظه عنه للشعر ومعاها والمراد ما يتناول الخطاب حسب ضمه او ما يتبع وضمه ليدخل ما يدل الخطاب عليه  
 تفهنا او الزام الاجسب الزادة الى طيب الا لكان الخرج مواد غير مراد في حالة واحدة وهو انما هو ما السيد المرتضى  
 رحمه الله الواقعية فعدم ان التخصيص اخرج ما صح ان يتناول الخطاب عنه سواء كان الذي هو واقعا او لم يكن وبما  
 ذلك على مذهبهم من كون الالفاظ المدعى كونه للعموم غير مختص به بل موضوع له وللخصوص على تسهيل الاشتراك  
 والخصوص للعموم يقال بالحقيقة على ارادة الخطاب اذ هي الموثقة في ايقاع ذلك الخطاب لا ارادة بعض مدلوله ويقال  
 بالحي اذ على من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا وعلى من اعتقد ذلك او وصفه به سواء كان ذلك الاعتقاد حقا او  
 باطلا والفرق بين التخصيص النسخ فرقا ما بين العام والخاص من حيث ان النسخ تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص  
 فأنواع من التخصيص التخصيص جنت له ولان النسخ محسوبة في النسخ والتخصيص لا يعتبر ذلك فيه ولا ينعكس اي  
 يكون النسخ اعم من التخصيص باعتبار اخر وهو ان التخصيص لا يجر اطلاقه الا فيما يتناول اللفظ والنسخ يجر فيما علم بالبدل انه

بعض











عن الاستثنا على باقي انواع المنفصل لكثرة افتقاره وحكامه واعلم ان الكلام في الاستثنا اما في ما يمينه او افساه  
بمشرقة او احكامه اما الاول فقد اختلف في تعريفه يقال الغزالي في قوله ذو صنف مخصوصه محصوره والعلين  
المذكور لم يرد بالقول الاول ونص في طرده بالخصوصات المنفصلة مثل قوله اقلوا المشركين ولا تغفلوا اهل الذمه واهل  
البلد كلهم علما وزيد جاهل ورايت القوم وزيد لم اذ فان الحد المذكور صادق عليه وليست باستثنا وفي عكسه حد  
الاستثنا مثل جاء القدم الاربعه فانه استثنا حقيقه وليس بذو صنف بل صنفه واحد وانه لا استثنا معني بدل عليه القول  
لافت القول وقيل انه لفظ متصل بحمله لا يتصل بنبته والعلين مدلوله غير مراد بما اتصل به بحرف الا او احد اقواته واغرض  
بان الاستثنا ليس لفظا بل معني مدلوله لا عليه بلفظ والمقر طاب ثراه عرفه بانه اخراج بعض مائتات قوله اللفظ بالاوما  
ساواها فالاول هو اخراج بعض مائتات قوله اللفظ حبس للخصصات كلها منفصلا ومنفصلا بتقييده بالادامساواها  
فصل يتميز به الاستثنا عاده والمراد بمائتات قوله اللفظ فعلا لا اصلا حجب الملتحق الاخراج ولهذا لم يجوز الاستثنا  
من الجمع المنكر فلا يقال رايه جالا الا زيدا لعدم تناول لفظ رجا له فعلا ولا في الاعداد اخراج ما لعله لوجب  
وقوله اتفاقا محب كونه في غير ذلك الا لكان مشتركا وهو خلاف الاصل اما قسمه فهدى يقتسم الي متصل وهو ما  
كان للثني فيمن حبس المستثنى منه كقوله له على غير ذراهم الادراجا ومنفصل وهو ما كان من غير حبس الملتحق  
منه كقوله له على عشر ذراهم الا زيدا وهو اعني الاستثنا حقيقه في الاول وثانها ومما في الثاني اعني المنفصل على الاصح الاثنا  
الاخراج عنه الموجب لانتفا حقيقه الاستثنا اذ لو كان الاخراج متحقا لكان اما من اللفظ او من المعني والاول بط  
لان لفظ الذراهم مثلا لا يتناول التثني بحسب وضعه والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والا لكان خلاف الاصل لما تقدم  
وسد به الاشتراك لا يكون الاستثنا منفصلا وهو خلاف المقدر اذ لم يكن متنا ولا له امتنع الاخراج منه والثاني بط  
ايضا لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين معناه وبين معنى المستثنى منه ليجب الاستثنا بتحق الاخراج منه كجاء  
استثنا كل من من كل من شئ اشكل مفهومي البدرين يشتركا في مفهوم واحد ومن بعض الوجوه ولا كان الثاني باطلا  
انما قام اهل اللسان كان المقدم مثله اجمع الخالف بانه قد ورد الاستثنا من غير الحبس في القرآن العزيز في قوله  
ايات فيقول حقيقه فيه اما الاول فكقوله له وما كان لمؤمن ان يغفل مؤمنا الا خطا استثنا الخطا من الغفل وليس من  
حقيقه وقوله له منجى الملايكه كلهم اجمعون الا ابليس فاستثناه من الملايكه وليس منهم بدليل قوله له الا ابليس  
كان من الجن والانه مخلوق من نار الملك مخلوق من نور وقوله له ولا تكلوا اموالكم فيما بينكم بالباطل الا ان تكون في  
عن تراخي منكم والجاره عن تراخي ابليس من جنس الباطل وقوله لا يسمعون فيما لغوا ولا تأتيا الا قبيلا سدا ما سلا ما

والسلام ليس من جنس العقود واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب النفع من كون الاستثناء في الابواب المذكورة من غير الجنس اما الاول فيليس كذلك بل معنى الاستثناء بل معنى لكن او يقال وما كان لمومن ان يقتل مومنا الا اذا احتل بان يغلب على ظنه وانه ليس من المومنين اما بان يكون مخالفا للمكافئين انهم لو بداه من بعيد فيظنه صديقا او جارا وهذا الثاني يدل منقول عن السيد المرتضى رحمه الله واما الابه الثانيه فلان ان ابليس ليس من جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف للملك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملائكة من قبل يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة من نور لا يمنع الاشتراك في الملائكة سيما انه ليس من الملائكة لكن لا من الاستثناء من غير الجنس وذلك لانه مشترك للملائكة في الامور بالسجود فاستثناءه من الامور بين فكانه قال سجد المأمورون بالسجود الا ابليس واما الابه الثالثه فقد اتفق النحاة على ان الالبس للاستثناء بمعنى لكن عند البصريين وبعض سوي عند الكوفيين وهو الجواب عما بعد حاصله لكن مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة كقوله هو يوجب في كل من الحقيقة والحي والعام لا يدل على الخاص واذا تقرر هذا علم انه بشرط في الاستثناء مطلق الاتصال بعادة بمعنى انه لا يتخلل بين ذكر المستثنى منه والاستثناء به ما بعدة فاصلا بينهما في العادة وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج ما حصل بينهما فاصل في الحقيقة واليسين في العادة فاصلا كما انفس السعال والعطاس وطول الكلام فان ذلك لا يقدح في حقيقة الاستثناء انما قالوا اكثر المحققين على ذلك نقل عن ابن عباس صححه الاستثناء الي شمر لانه جاز الاستثناء بعد مدة لم يشتر شي من الايعات كالطلاق والعناق وغيرهما وان التحقيق الجنس في الايمان في اصطلاحهم ازورود الاستثناء عليه بمعنى كلمة الجوارح من الرواية ان صححت وكان قوله محمدا في ذلك الجواز محمول على ما اذا كان الاستثناء مع ما يعيب اليقين وانما خالفه في مقابلها وبين ما ذكرناه من الدليل فالسنة **الحجج الرابع** في احكام الاستثناء الجواز الاستثناء المستوعب لجواز الاكثر للاجماع على ان من قال له عذبي عشرة الاستعده فانه يلزمه واحد وقول القاضي بشرط الاقل بطه قوله بان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من العاوين هو قوله الا عبادك منهم المخلصين احتجابه بان الاصل بطلان الاستثناء خرج منه القليل لانه في موضع التبيين فيبقى الاكثر المسوي ضميم لان التثنية التثنية منه كاللفظ الواحد اقول لما فرغ من ذكر الاستثناء واقسامه ونشره بطه شرعا في ذكر احكامه وهي مسائل الاول انفقوا على بطلان الاستثناء المستوعب كقوله له عذبي عشرة وهل يجوز استثناء المسوي لما فرغ بعد الاستثناء او الاكثر منع القاضي بوليه منها ما دللنا عليه من الجواز على الاول ودافعهم على المنع من جواز استثناء الاكثر بعض الحنفية والاكثرون على جوازها وهو المختار لنا اجماع الفقهاء على ان من قال عذبي عشرة الاستعده لا يلزمه بذلك الا واحد ولو لا مح استثناء الاكثر لما كان كذلك وبطل قول القاضي وهو اقلية قد فرغ







بالمستثنى منه الباقي وحرف الاستثناء دليل عليه ويضعف بانها الاخراج منه في قول المستثنى المستثنى منه عبارة عن  
 الباقي فله صيغتان في ويدر ما قلناه والحق ان المراد بالمستثنى منه معناه ثم اخرج بالاستثناء بعضه واستبعد الاخراج  
**اقول** اختلف في تقدير الالة في الاستثناء فقال اكثر ان المراد بالمستثنى منه كالعشرة في قولنا على عشرة الاثنية  
 الباقي بعد الالة لا تسببه وحرف الاستثناء كالاية المثال في قوله عليه كالمعنى بعينه الاستثناء وقال القاضي  
 عشرة الاثنية بازاء تسببه فكان للتبعه اسمين احدهما مفرد وهو تسببه والثاني مركب وهو عشرة الاثنية واستضعف  
 طاب ثراه القولين جميعا بان الاخراج على تقديرهما لا يكون محققا فلا تحقق الاستثناء حتى وايضا يلزم الجارية لفظ  
 العشرة حيث استعمل في التسببه في لفظ الاستثناء الموضوع للاخراج حيث استعمل في غيره وبما خلاف الاصل الى ما  
 اختاره المعطوف طاب ثراه وهو ان المراد بالعشرة معناه ثم اخرج بالاستثناء منه ثلثة والاستثناء بعد الاخراج لان الاصل  
 استعمال اللفظ في حقيقة وعدم استعماله في غيره وقد تقدم البحث في ذلك مستقصى قاله **سليم بن** واذا تعدد  
 الاستثناء رجع الجميع الى المستثنى منه مع العطف او مساواة الثاني او زيادته والارجح الثاني لما يملأه لا المجموع ولا الى  
 المستثنى منه والازم التناقض او ترجيح العود الى الابدع مع الصلاحية الى الاقرب **اقول** التقيد قد يكون في الاستثناء  
 خاصه وقد يكون في المستثنى منه وقد يكون فيهما فالاقسام باعتبار التقيد وعدمه اربعة تقديرها واثني وهو تقدير  
 الاستثناء خاصه وتعدد المستثنى منه خاصه والمعطوف طاب ثراه كقوله في قوله لا يخرج من اذ يعلم منها حكم الباقي الاول اذا  
 تعدد الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لافان كان الاول كائنا جمعا او اجزاء الى المستثنى منه لان  
 المعطوف والمعطوف عليه كالجمله الواحدة سواء اكرر حرف الاستثناء كقوله تعالى على عشرة الاثنية والاثنين او لا كقوله  
 له على عشرة الاثنية واثنين وان كان الثاني لاحقا لان لا يمكن عود الثاني الى الاول ما كونه مساويا لقوله عشرة الاثنية الا  
 ملته او لزيادته الثاني على الاول كقوله عشرة الاثنية الا اربعة مجب عود الجميع الى المستثنى منه كالعشرة في قوله المثال دفعا  
 في قوله والمهذوبه واما ان يمكن عوده الى المستثنى الاول كقوله عشرة الاثنيين الا اربعة فمجب رجوع الثاني الى المستثنى  
 ثانيا وهو الواحد منها الى مله وهو الاثنان لانه لا يلائم ذلك ان كان اما ان يكون راجعا الى مجموع المستثنى منه والمستثنى الاول  
 او الى المستثنى منه خاصه او الى المستثنى منه واثني او الى نفسه بجملة المقدم والملازم ظاهره واما بيان بطلان الاول فلانه  
 يلزم التناقض لان المستثنى منه اثني والمستثنى الاول في قوله راجع الثاني اليه وان كان ثابتا باعتبار كونه مستثنى من جمله النفي  
 ومنعيا باعتبار كونه مستثنى من جمله الاثبات وانه في واما بطلان الثاني فلان المستثنى الاول اقرب من الاصل المستثنى منه فلو  
 عاد الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابدع على الاقرب وهو با لا اتفاق واما بطلان الثالث فانه اخرج الكلام الى الهدى

قال **سليم بن** واذا تعدد المستثنى من المستثنى منه على قياسه في الاستثناء على الشرط وعلى قوله في حصة الاستثناء ولا تقتضا  
 العطف التسوية وقال ابو حنيفة في الاخراج الا خلافا لاصل نصه رابعا في قوله في حصة الاستثناء ولا تقتضا  
 الاخراج للتبويب ولا يرد به في الاستثناء من الاستثناء فكذا في غيرهما لا يشترك في الجارية لان الظاهر ان لا يتنقل عن الاول الا  
 بعد استيفاء حصة وقال السيد المرتضى رحمه الله بالا شتر ان الاستثناء دليل الحقيقة وقد وجد فيها المحسن الاستفهام  
 والصحة على كل الجمل او بعضها في الحال والظرفين فكذا الاستثناء وقال ابو الحسن ان ظهور الاضرب عن الاول بان خلفا  
 نوعا سواء اقرت القضية كالقذف او لا كقوله اعطى ربيعه والعلامة الفقه او استما وحكم او بحد النفع مثل اعطى ربيعه واكرم  
 مضرا الا الطول او اوجدهما ليس الثاني ضميرا مثل اعطى ربيعه واعطى مضرا اعطى ربيعه واكرم ربيعه الا الطول فالاستثناء  
 يرجع الى الاخر وان تعلقت احدهما بالآخر فان ضمير الحكم الاول في الثانيه مثل الرم ربيعه ومضرا الا الطول واسم الاول  
 مثل اكرم ربيعه واخرج عليهم الا الطول عاد الى الجميع وهذا التفصيل حسن وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة في النهاية  
**اقول** هذا هو القسم الثاني وهو تعدد المستثنى منه خاصه واعلم ان الاصوليين اختلفوا في الاستثناء المعطوف للجمل  
 المتعدد المعطوف بعضها على بعض بالواو ومع محله عوده الى الجميع والكل واحد منها فقال الشافعي يعود الى الجميع وقال ابو حنيفة  
 يعود الى الاخر خاصة وقال السيد المرتضى رحمه الله باستثاله بين عوده الى الجميع والى البعض محله التوقف عند اذ لم يوجد قرينة  
 دالة على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفصل اخرون فقال ابو الحسن البصري ان ظهور الاضرب عن الاول عند التفرع في الثانية ولا  
 يصح فيها شي مما في الاول كان راجعا الى الاخر خاصة لان الظاهر ان لا يتنقل عن الاول الى الثانية مع استخلاص الاول وقد استوفى حصة  
 منها وذكر بان خلفا نوعا مع اى القضية كانه القذف والى قوله في الذي يرمون المحصنات ثم لم يأتوا اربعة شهداء  
 فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ولا يكلمهم القاسقون الا الذين فان الجمله الاولى امر والثانية نهي والثالثة  
 خبر والعقوبة واحدة او لا حجة كقوله اكرم ربيعه والعلامة الفقه الا اهل البلد الغلاني وسحر نوعا وبخلفا استما وحكم مثل اعطى ربيعه  
 واكرم مضرا الجمل فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وبما يختلفان في الاسم لان الماهور مور الى الاول ربيعه وفي الثانية مضرا في الحكم  
 لان الامر به او لا الاطعام واثني الاكرام او محلف في الاسم دون الحكم مثل اعطى ربيعه واعطى مضرا الا الطول او بالعكس مثل اعطى ربيعه  
 واخرج على ربيعه الا الطول وان لم يظهر الاضرب عن الاول في تعلق احدي الجملتين بالآخر اما بان يكون حكم الاول مضرا في الثانية  
 مثل اكرم ربيعه ومضرا الا الطول او استما مثل اكرم ربيعه واخرج عليهم الا الطول فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسه  
 بل لا يتم معناها الا بالانضمام الى الاولى فكانا كالجمله الواحدة فوجب رجوع الاستثناء اليها جميعا وهذا التفصيل متفق على من غير الجار  
 وجماعة من المعتزلة واستحسنته في الدين والمعطوف طاب ثراه وفيه نظر فان تعلق احدي الجملتين بالآخر مجرد ليس هو جاعدا الاستثناء اليها

تعد الاستثناء ربيعه  
 لا مع الاستثناء ربيعه  
 تعد القضية



معامل تدبرهم في بعض الصور اختصاصا بحد ما كالقوله اكرم العلماء وتصدق عليهم الا اغنياء وقال خرون ان ظهر  
كون الاول لا يستلزم وكان راجعا الى الاخرى والا كان في محل التوقف واجبة التوقف على مذهب بوجوه الاول انفس  
على الشرط المتعلق بمحل المتعاطفة فانه يعود اليها اجمع وفاقا فكذا الاستثناء والجمع كون كل واحد منهما محض لا يتصل بنفسه  
وان معناه واحد فان قوله في ايه القذف واو كيك نام الفاسقون الا الذين تابوا جاز مجرى قوله ان لم يتوبوا الثاني  
اذ قال له على فستة وخمسة الاستثناء كان الاستثناء راجعا الى الجملتين جميعا وفاقا والاصل في الاستثناء هو الجمع واذ ثبت ذلك  
في مذهب الصوريين كائنا في الجمع والائتمار لا مشترك للمخالف للاصل الثالث مقتضى العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف  
عليه بحيث يصيران كالجمل الواحدة اذ لا فرق بين قولنا اقبل رايت في ايه الكوفة وفي ايه البصرة وبين قوله رايت في ايه الكوفة  
ولما كان الاستثناء من الثانية راجعا الى الجمع من غير اختصاص باحد مما هو مسأله واجبت عن الاول بجمع الى في  
الاصل وهو كون الشرط متعلقا بالجميع بل الخلف انه يتعلق بالاخرى خاصة والاتفاق على حكم ممنوع وبانه لو لم يكن بين الاستثناء  
والشرط فارق كان قياس احوال على الاخر قياسا لثبته وان كان بينهما فارق جاز استثناء الحكم اليه فلا يتعدى  
الي الاخر اما الحنفية فانهم سلموا تعلق الشرط بالجميع فلم يسمع منهم الجواب مع الحكم في الاصل واجابوا بالفرق من حيث  
ان الشرط له صدر الكلام فهو وان اختلفا فهو مقدم معني خلاف الاستثناء وفيه نظر فانه لا يكون له صدر الكلام المتعلق  
به الا عطف الكلام وحيث انما يعلم كونه متقدما على الجميع معني ان لو علمنا تعلقه بما اجمع فلما استند لتعلقه بما اجمع يتقدم  
عليه معني دار ولا يلزم من تقدمه على الجميع معني تعلقه بالجميع وعن الثاني ان الاستثناء مهم انما يرجع الى الجملتين دفعا  
لخروج الهمزة به الاستثناء رجوعه الى احدى الجملتين وحيث لم يرجع الى الجميع عند قيام ما يدل عليه والكلام لبتن في ذلك انما  
الكلام فيما اذا امكن رجوع الاستثناء الى الجميع والى البعض كما تقدم وعن الثالث ان ادعيتم عدم الفارق بين الجمل  
الواحدة وبين عطف بعض اقسامها على بعض بطل القياس لانه يكون قياسا لثبته وان سلمتموه جاز استثناء  
الحكم في الاصل الى ما به فارق الفرع فيبطل القياس ايضا على قياس في اللغة وما هو غير جاز عند اكثر واخيرا ابو حنيفة  
بان الاستثناء خلاف الاصل لا شمله على حاله الحكم الاول علمنا به في جملة واحدة فاصونا الكلام العاقل من الهدر  
منقي الاصل في باقي الجمل سالما عن المعارض وحضمت الاخرى بتعلق الاستثناء بالاقرب والغرب بوجوب الرجوع  
كالخصص الاقرب بالفا على ما في مثل ضرب موسى عيسى لما لم يوجد خبر به داله على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى  
الاخرى متفق عليه والخلاف انما هو في اختصاصه به او مشاركه غيرها لافيه وبانه اي الاستثناء راجع الى الاخرى  
في الاستثناء من الاستثناء كما تقدم فكذا في غيره دفعا لا مشترك الثاني من كونه حقيقة في عوده الى الاخرى خاصة والى

اي غير ثلثه الى انما ينشئ من كونه حقيقيا في احد ما في اربعة الاضرب ان المنكلم لم يتكلم عن الجملة الاولى الا بعد  
استيفاء عرضة منها وفيه نظر اما الاول فلهذه من كونه على خلاف الاصل وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الحكم التثني منه  
مخالفا للاصل اما على تقديره فلا يكون الاستثناء موافقا للاصل واما الثاني لان رجوعه الى الحقيقة الاخرى انما كان  
لاستحالة عوده الى الجميع باعتبار اختلاف الجمل باللفظ والاثبات الموجب لاختلاف التثني منه على تقدير رجوعه اليها لكون  
التناقض وعوده الى غير ما ترجع للمبعد عن القريب فحين رجوعه الى الاخرى لان رجوعه الى الاستثناء او الى من رجوعه  
الى الاصل من حيث ان الاول يوجب قلة المخصص الى الف للاصل والثاني كثرة وهذا المخصص غير موجود في الجمل  
المتقدمة فبطل قياسا عليه واما الثالث فممنوع وانما يكون كذلك ان لو لم يكن مراد اللفظ الاستثناء فجمع  
اما على هذا التقدير فلا وذلك لان الاستثناء الى انما الجمل لا يوجب وجان اللفظ وانحصاره وكونه ادخل في باب  
البلاغة فان من قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء الفاسق وجالس الفقراء الفاسق وعد  
مطلوب وكلامه ركيكا بخلاف ما لو قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء وجالس الفقراء الفاسق واجتمع السيد الرضي  
على الاشتراك بان الاستثناء قد استعمل فيما يرجع الى الجميع كما في قوله له تحت وختمه الاستثناء والى ما يرجع الى الاخرى  
كما في الاستثناء من الاستثناء واستعمال العطف في المعنى دليل على كونه حقيقة ولا يسمع استعمال التثني في كل صورة محتتمل  
رجوعه الى الجميع والى البعض وذلك مع كون العطف مشتركا ولا يسمع على كل الجمل وبعضه في الحال فظهر الزمان والمكان  
كما تقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء او يوم الجمعة وفي السجدة في الاستثناء والجمع كون كل منهما فضله في بعض  
الكلام والجواب عن الاول انما قد بينا فيما تقدم ان الاستثناء يكون تارة في الحقيقة وتارة في الجواز فهو اسم نهما والعام لا  
يدل على الخاص شي من الدلالات الثلاث وعن الثاني ان يسمع الاستثناء من افراد المتواطى عند اطلاق لفظه وذلك سطل  
والاصح الاستثناء على الاشتراك وعن الثالث بمنع الحكم في الاصل علمنا المشترك على انه قياس في اللغة وايضا فلا  
يلزم من صحة عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقيا فيها والاصح عدم الاشتراك فاكده من رجوعه الى الخامس في  
الشرط وهو ما يوقف عليه تأثير المؤثر وصيغته ان يختص بالمحمل واذ او مشترك بينه وبين المحقق ومن ومما واي وابن  
ومني وصيبي واي حبيبي واذ ما وشرط الاتصال وقد تحدد الشرط والشرط وقد يتعدى ان او احد ما على الجمع او على  
البدل وحكمه في الرجوع الى الجميع في الجمل المتقدمة او ما عليه حكم الاستثناء سواء تقدم او اخر ووافق ابو حنيفة الشافعي  
منها والشرط اما عقلي كما في قوله او شعري كما في قوله او شعري مثل ان دخلت اكرمك الشرط يحصل عند وجود المؤثر واول  
زمان الشرط ان امكن وجوده وفيه والى ما خرج منه اقول الشرط احد المخصصات المطلقة والكلام اما في ما بينه او

والا بعد  
منها بعد  
طبعها



او اللفظ الموضوع له او في انفسه او في حكمه اما الاول فقال الغرض من الشرط ما لا يوجد الشرط بدونه ولا يلزم ان  
 يوجد عند وجوده وورد بان الشرط مشتق من النظم فتعريفه به تعريف الشيء بالايه وبانتماضه في الجواب السبب  
 وعكسا بالشرط المسمى وقال بعض الاشاعرة الشرط ما يقع عليه الموت في تأثيره لا في ذاته وورد بانتماضه عكسيا  
 بالحيث ان القديم فانما شرط للعلم القديم عند ولا موت له من انك وقال صاحب الاحكام ما يلزم من نفيه في امر على  
 وجه لا يكون سببا لوجوده ولا دخلا في السبب وفيه نظر لا يتقاضه في الجواب الشرط والجزم ما عليه الشرط فانه يلزم  
 من نفيه في الشرط وليس سببا لوجوده ولا دخلا في سبب الوجود اذ علل الما عليه مفاد يورث لعل الوجود فاما  
 المتضايفين فان نفيه ملزم لنفي الاخر وليس سببا له ولا دخلا في سببه كونه ليس شرطا لمضايفه والمطلوب اثره  
 عرفه بانه ما يتوقف عليه تأثير الموت وهو منقوض طرذا بوجوه الموت وبذاته فان تأثير الموت هو توقف على كل واحد  
 من مبادئ الامور وليس شرطه عكسا بنفي تأثير الموت فانه شرط لوجوده الا ان الحق ان يقال شرط الشيء ما يتوقف  
 ذلك على انتفاؤه مع تفرده عليه طبعا ومغايرته لسببه مطلقا فالاول وهو توقف الشيء على انتفاؤه بغيره في  
 الشرط والعلل واجزا والمشرط واحد المتضايفين بالنسبة الى الاخر وخرج بقوله ناسخ مقدمه عليه طبعا المضاييف  
 وبقولنا ومغايرته لسببه مطلقا خرج الباقي واما الثاني اعني اللفظ الموضوع له فكسب اللغة العربية ان المكتوبة  
 المحفظة مثل قوله وان احد من المشركين استنكر فخرج من محقق بالاحتمال واذ اكد له في ياء الذن امنا اذا العيتم  
 فيه فاتبنا وبيد كنهنا المحتمل كالتناه والمحقق مثل اذ ايت لم ايت نجما وملك كبير او من قوله في ومن يتوكل  
 على الله فهو حسبه وما لم يذكرنا المنة مثل ما احببت من حسبه فمن الله وباقي الادوات ندم ذكره في العموم وان ام  
 الباب لا تاحرف وما عداها من ادوات الشرط اسما الاصل في افاده المعاني للاستعمال في الحروف قبل ولا في  
 تتعمل في جميع صور الشرط بخلاف باقي الادوات فان من لم يعقل خاصه وما لم لا يعقل خاصه وانما كان موصي  
 للزمان واذ التحقق خاصه مثل انيك اذا احمر البصر ومنع الله من استعانة لفظ جميع صور الشرط وذلك لانما تدخل على  
 المحتمل مثل انيك ان جازبه ولا تدخل على المحقق فلا يقال انيك ان طلعت الشمس بل يقال انيك اذا طلعت الشمس وفيه  
 نظرا فانه انما يحسن قول القائل انيك ان طلعت الشمس وحسن اذا قيل انيك اذا طلعت الشمس لان المراد الظرفية انيك  
 وقت طلوع الشمس لا تعليق المحقق على الطلوع وان ليست ظرفا بل شرط محضا واذ ظرف مع تضمنه معنى الشرط ولهذا  
 تدخل ان على المحقق اذا قصد التعليق لا الظرفية مثل ان كان الانسان جوهرا كانا كانت الاربعه زوجا  
 انقسمت لتساويين وشرط اي وشرط تعلق الشرط باللفظ بالكلية ان يكون متصلا به عادة كما مر في الاستثنا

و تأثيره

و بطلته

فلو تراخي بالامور متصلا وفالم يكن شرطا ولم يخص العام به فكان لغوا لما كان الشرط متصلا بطبعه على شرطه كان  
 الاول متصلا به ضاعا ليقف الطبع والوضع اما قسمه في علم ان كل واحد من الشرط وشرطه اما ان يترا او يتعد  
 والمتعد اما على الجمع او على البدل فالاقسام ثلثة ان يترا الشرط والشرط مثل ان يصلي فاعطه درهما ثانيا  
 يتعد الشرط على الجمع ويتر الشرط مثل ان يصلي فاعطه درهما ثانيا لا اعطاه فوقف عليه ما كان يتعد  
 الشرط على البدل ويتر الشرط مثل ان يصلي فاعطه درهما ثانيا لا اعطاه فوقف عليه ما كان يتعد  
 ويمكن رد هذا الى الاول فيكون الشرط واحد ايت قسم الى معين والغير معين وانما رجع جعله في التعداد لفظا وسكنا  
 احدهما في وجوب الاعطاء الثاني الشرط مع تعدد الشرط على الجمع مثل ان يصلي فاعطه درهما واكسبه ثوبا  
 الشرط مع تعدد الشرط على البدل مثل ان يصلي فاعطه درهما او صاعا من ثمر فاعطاه واحدا ويمكن  
 رد هذا القسم الى الواحد كما قلنا في الشرط مع تعدد الشرط على الجمع مع تعدد الشرط كذلك مثل ان يصلي فاعطه  
 درهما واكسبه ثوبا يتعد الشرط على الجمع مع تعدد الشرط على البدل مثل ان يصلي فاعطه درهما واكسبه ثوبا  
 تعدد الشرط على البدل مع تعدد الشرط كذلك مثل ان يصلي فاعطه درهما او صاعا من ثمر فاعطاه واحدا  
 على البدل مع تعدد الشرط على الجمع مثل ان يصلي فاعطه درهما واكسبه ثوبا او صاعا من ثمر فاعطاه واحدا  
 التعداد المتعاطفة الى الاخير او الى الجميع كما قلناه في الاستثنا الا ان البعض وافق الشافعي من رجع الى الجميع  
 كالعدم وقال بعضهم انه يتعلق بما يليه من الجمل حتى لا يعقب الجمل الاول فيختص بما دون ما عداه ولو كان الشيء شرطا  
 لغيره فانه يكون متفادا من العقل مثل كون الحيض شرطا لعل فان العقل في ان الشرط لا يكون متفادا من الشرع  
 مثل كون الظهيرة شرطا للصلاة فان ذلك لا يستفاد من الشرع او ليس في العقل ما يدل على ذلك وقد يكون متفادا  
 من اللغة بان يكون اللفظ موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار لم يكن ثوبا بل اللغة وضعت اللفظ ان الشرط وعلم  
 ان الشرط يحصل عند وجود الموت في اول زمان وجود الشرط ان كان الموت موجودا بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط  
 حائطا وجوده فانه ولو كان الشرط متعلقا قبل الموت كان وجود الشرط بعد حصول الشرط عند اول زمان وجود الموت  
 ولو كان الشرط لا يمكن وجوده دفعة واحدة وكلام قبل وجود الشرط وعقب وجوده فانه وجوده عند اول زمان وجود الموت  
 قد يرد وجود الموت كما قلناه ولا صوب ان يقال الشرط انما يحصل عند اول زمان الجمع الحاصل من الموت والشرط  
 سواء كان الشرط ما يوجد دفعة واحدة كما لا يوجد بالترتيب لا يدخل في الوجود الا عند وجوده فانه وجوده عند اول زمان  
 من وجوده وقوله اجزائه في الوجود لا اجتماعها فيه فاكسبه في السادس في الصفه وهي مقتضى تخصيص

يخصر



في حشر

الموصوف بما مثل الكرم بنعم الطوال وحكمه في الرجوع الى الجبهه في المقدور او الى الاخير كما استثنى اقول الصفة  
 تقتضي تخصيص العام الموصوف بما اذا كانت اخص منه اما مطلقا مثل اكرم قريبا الى شيبين او من وجه  
 مثل اكرم بن قريش الطوال فانه لا التقييد بالصفة لاقتضى الامور وجوب الام كل قرشي سواء كان شيبيا او غير  
 شيبيا في الاول وسواء كان طويلا او قصيرا في الثاني وباعتبار الصفة خرج وجوب اكرام من ليس هاشميا من الاول  
 ومن ليس طويلا من الثاني فخرج بعض ما يتناوله الخطاب عن الصفة قد تعقب جملة واحدة كما قلنا وقد  
 تعقب جملة متعددة متعاطفة مثل اكرم القها قد تعقب على الزيادة الطوال فان الوصف يمكن حده الى الجملة الاخرى  
 خاصة والى الالف في الجملة التي فيه كالاستثناء على حده واخر قد عرفت والباقي قوله بما متعلقة بالموصوف قاله من  
 البحث السابع في الغاية وهي طرف الشيء والفاظ حتى والى لا بد من مخالف ما بعدها لما قبلها والامكن غاية ان كانت  
 منفصلة بمفصل محسوس كصياح النازرة الانما كالرفق ولا يمتنع تعدد ما والا كانت الاخير هي الطرف ان ترتبت  
 او المجموع هو الغاية ان اتفقت اقول غايه الشيء تطلق على معنيين احدهما الغرض المظان من الثاني في ايدى واخرها  
 وطرفه ومنقطعه والمراد بها بالغاية المعنى الثاني واللفظ الموضوع لا حتى والى كونه لا يقتضي الاقتراب من حتى يظهر وقوله  
 فاعلموا وجوه حكم ايدىكم الى المرافق والحكم فيها بعد الغاية مخالف لما قبلها اذ لو كان مستمرا بعد ما لم يكن طرفا فبما  
 لم يكن كانت وسطا حتى وتصل في الدين في الحصول فقال ان كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية بمفصل معلوم حثا  
 كالليل في قوله واما الصيام الى الليل وجب كون الحكم فيها بعد ما قبلها لما قبلها لما تقدم ومن كان غير معلوم حثا  
 كالمرافق في قوله فاعلموا وجوه حكم ايدىكم الى المرافق لم يجب المخالفة لان الفرق ليس منفصلا عن اليد بمفصل محسوس  
 وليس تعيين بعض الفاصل لذلك اول من بعض فوجب منادى ما بعدها فيما قبلها واختاره المصططاب ثراه وفيه  
 نظر فان الدليل لعدم ذكره يوجب كون الحكم فيها بعد الغاية مخالفا لما قبلها مطلقا ولا ينافي ذلك وجوب غسل المرافق وما  
 جرى مجراه فان الاختلاف حاصل في ذلك البصر لان وجوب غسل المرافق انما هو بالتهيؤ لا بوجوب غسل الايدي من حيث  
 انه لا يتم الواجب الا به والوجه في التبعيه مخالف للوجوب بالا صلا ومطلق الى انه كافيه في ذلك بل يمتنع تعدد الغاية قال  
 في الدين نعم كما قال لا تقتربون حتى يظهرن ويقتلن وفي الحقيقة الغايه هي الاخير وعبر عن الاول بالغايه لقرينة  
 منها واعتز منه شيئا طاب ثراه بان الغايات قد لا ترتب فيكون المجموع هو الغايه وكل واحد منها جزء الغايه لا ما ذكر  
 اخيرا وفيه نظر فانه لم يدع ان الاخير في الذكر مطلقا هي الغايه بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكر من كونه لا يقترب بل في المثال  
 الذي ذكره ولهذا قيلت بعدد منها واعلم ان الغايات المتعدده لفظا سواء كان بينها ترتيب ام لم يكن امكن وقوعها دفعا ولم  
 يسر

ممكن

يمكن بالغايه في الحقيقة انما هي المجموع واطلاق اسم الغايه على كل واحد من الاجزاء مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء  
 ولو كانت الغايات على العدل كما لو قال اكرم زيدا دائما ان يكونا ويصدق فالغايه واحد لا بعينه وقبل لا يصح التعدد  
 في الغايه واختاره المصططاب ثراه لان الشيء الواحد لا يعقل لطرفان وينتهيان من جهة واحدة فاللفظ وان تعدد  
 فالغايه في الحقيقة واحدة لان تلك الاشياء المتعدده المفروضة من كون كل واحد منها غايه ان ترتبت في الوقوع كان الاخير  
 منها هو الغايه لانه الطرف وان اتفقت فيه كان المجموع الغايه واعلم ان حتى كما تكون مخصوصه للعموم فقد تأتي  
 لتأنيده مثل اعتق عبيدي حتى الا صغر ومصدق بما هو الي حتى يتبين وجب ان يعلم او جوب حتى انه حكم ما قبل  
 الغايه لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد بالغايه لا مطلقا فعلى هذا يجوز ان يكون الحكم فيها بعد الغايه  
 كما حكم قبلها بالنظر الى خطاب اخر كما في المحرم فان حرمة وطئ امراته عليه بعد الطهر ثابت مادام محرما لكن لا بالنسبة  
 الى الخطاب الموجب لحرمة الوطئ في الحيض بل من دليل اخر وهو الدال على حرمة الوطئ على المحرم قاله سره روه  
**المفصل الثالث** في تخصيص المنفصل وفيه مباحث الاول جواز التخصيص بالعقل اما ضرورة  
 كما خرجت من قوله الله خالق كل شيء فان الضرورة تقتضي امتناع خلفه لذاته ونظرا كما خرج الصبي والمجنون من  
 اية الحج اجتزبان المنفصل متاخرا وباقيا من على امتناع النتيجة به والجواب المنع من الصغري وبطل القياس مقطوع  
 البديان فكل من متوخ منه عقلا اقول لا يخرج من البحث عن التخصصات المتصلة شروح في البحث عن المحققا  
 المنفصله وبدا بذكر التخصيص بالعقل كونه حكمة محققا قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل التخصص للعام قد يكون  
 ضروريا وقد يكون نظريا فالاول مثل قوله في الله خالق كل شيء فان الضرورة قاضيه بامتناع خلقه لنفسه والثاني  
 مثل قوله والله على الناس حج البليت من استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم دخوله الصبي والمجنون في ذلك  
 الحكم لامتناع فهم من خطاب الشروع المستلزم لعدم توجهه اليهما وشمع قدم من المتكلمين من تخصيص العام بدليل  
 العقل واجتزأ عليه ان التخصص للعام متاخرا ولا ينافي من الحكم العقلي متاخرا ولا ينافي من حكم العقل متخصص للعام  
 الاول فلا التخصص للعام مبدى له وبين الشيء يجب ان يكون متاخرا عنه واما الثاني فظ ولانه لو جاز التخصيص  
 لجاز النتيجة به فينا سبعا عليه لما كان كل منه متاخرا لظاهر العموم واستحالة الثاني بوجوب استحال الاول للمقدم  
 والجواب عن الاول ان المراد بتأخر التخصص ان كان بحسب ذاته منعه وان كان بحسب وصفه غير كونه مخصوصا  
 ومبينا للعام لانه لا يمكن ان حكم العقل غير متاخرا عن العام بهذا المعنى لانه لا يتصور كون دليل العقل مبينا  
 ومخصصا للعام الا بعد روده وعن الثاني المنع من استحالة الثاني فانقول لجواز النتيجة بالعقل كما في مقطوع البدي

لتخصص



حاشا ان غلب كان واجبا وارتفع ذكر الوجوب بقوله عقلا فهو مستقيم فحق العقل سلبا لكن يمنع الملازمة  
 لتحقيق الفرق بين النسخ والتخصيص من حيث ان النسخ معروف لانما منه الحكم المقصود للشارع وذكر مما لا يطلع  
 عليه عقول البشر بخلاف التخصيص فان العقل يحكم ضرورة باحتياج كونه في حاله لنفسه سلبا لكن يمنع عليه الجاه  
 وقوله طار تراه في حيز الشارة الى ما نعى التخصيص بالعقل وان لم يذكر كونه باللفظ فاما ما ذكره كونه بالنقد والنية فلا قدس  
**الحجج** في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب لو فوجئ في قوله في المطلقات يتوهم بانفسه مع قوله في اوالات  
 الاحمال في قوله ولا تنكح المشركات مع قوله والمحصنات من الذين اتوا الكتاب ولا تنكح العمل بها واما ما  
 وبالعامة في جميع الصور فتعين في غير صورته انما هي حجت الظاهرية بقوله في تعيين للناس فلا يحصل التخصيص  
 الا بقوله والجواب المعارض بقوله تبينا لكل شي لان تلاوته بيان ولا خصاصة بالمشتبه ولا الشبهة مع  
 ورود التخصيص اقول اتفق المحققون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب في بعض ايات الكتاب بايات اخر  
 منه خلافا للظاهرية لانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلفظه في المطلقات يتوهم بانفسه ثلث قروية  
 فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملة او حاملة وتخصيص ذلك بقوله في اوالات الاحمال اجمل من ان يضمن  
 حملته وكذا قوله في ولا تنكح المشركات حجة يوجب فانه عام في كل مشركة وخصص ذلك بقوله في والمحصنات  
 من الذين اتوا الكتاب من قبلكم اذا اتيتموهن من اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فلفظه ان الجاه  
 والعام وليلان متعارضا لا يمكن العمل بكل منهما مطلقا والا لزم التناقض ولا يمالها مطلقا لافيه من ابطال  
 الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا لا يستلزم ابطال الخاص بالكلمة مع انه اقوي دلالة من  
 العام على مورده فتعين العمل بالعام فيها عند صورته التخصيص لخلوه عن معارض وبالخاص في مورد كونه اقوي  
 دلالة من العام عليه وهو معنى التخصيص اجماع الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول النبي صلى الله عليه واله  
 فلفظه اما الثاني في قوله في تعيين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله في والجوار من جهنم  
 احد ما انه معارض بقوله في وانزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شي فانه تبين والاحتجاج الى البيان من الكتاب  
 لانه في ثمانية ان تلاوته للاية المخصصة بيان والتلاوة مستند اليه ولا خصاصة ببيان عم بالمشتبه من  
 المنزل اذ لا اشتباه فيه غير مقتضى البيان مع وجود الاية المخصصة للعام لا يكون مشتبه فلا يندرج تحت  
 ما فوض اليه عم بيانه **قال في** الثالث في جواز تخصيص السنة المتواترة بمثلها كالتخصيص فيها سقت  
 السما العشرة بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة بالقرآن لقوله في تبينا لكل شي والقرآن بما يخصه

تدبره

يوصيكم الله في اولادكم واية الجلد برجم المحصن وتخصيصها بالاجماع كتخصيص اية الادب بالاجماع على ان العبد لا يورث  
 ولا يجوز تخصيصه بالان وقوله مع سبق احد هما خطأ اقول قد مثل هذا الحديث على مسائل سبع الاولى في جواز تخصيص  
 السنة المتواترة بمثلها ما تقدم من ان الدليلين المعارضين اذا كان احدهما اخص من الاخر تعين العمل بالخاص في مورد  
 وبالعامة فيما عدا ذلك ولا ينعى فيكون جائزا اما الاول فكما في قوله في ما سقت السما العشرة لخصيص بقوله وليس فيما دون  
 خمسة اوسق صدقة واما الثاني فلفظه اجماع المانع بقوله في تعيين للناس ما نزل اليهم فلا يكون بيانه مقتضى البيان والجواب  
 لا يلزم من عدم افتقار بيان المنزل الى بيان عدم افتقار بعض ما ينكح به الى بيان فانه لا يلزم من كونه مبينا لخصاصة  
 بخاصة في البيان التام لانه في جواز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن ما تقدم وبقوله في وانزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شي  
 والسنة شي اجماع المانع بانه جعله مبينا للكتاب بقوله في تعيين للناس ما نزل اليهم وذكرنا يكون بسنة فلو كان الكتاب مبينا  
 للسنة كان كل منها مبينا للاخر وهو دور في الجواب ان الدور الذي يلزم لو قلنا ان البيان من الكتاب بشي من السنة مبينا  
 ذلك الشيء اما اذا كان بعض الكتاب العزيز مبينا بنفسه مبينا لما يحتاج الى البيان من السنة فلا دور للمدعي انما هو هذا  
 الفذر وايضا فان السنة منزلة بدليل قوله في وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان  
 منها التام لانه في جواز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن ما تقدم ولا ينعى فيكون جائزا اما الاول فتخصيص عموم قوله  
 قوله في يوصيكم الله في اولادكم بقوله في القائل لا يورث وقوله في الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة باقوان  
 عنه عم من رجم المحصن واما الثاني فلفظه فيه نظر فان الرجم ليس مخصصا للاية المذكورة لانما يقتض عدم انما التخصيص  
 الجلد والاكتفاء بالرجم عنه الواجب والى حجة في جواز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة المتواترة بالاجماع وهو متفق  
 عليه ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القرآن العزيز بالاجماع كتخصيص اية الاورث وهي يوصيكم الله في اولادكم بالاجماع  
 على ان العبد لا يورث كتخصيص اية الجلد بالاجماع على ان العبد يملك به الاية في تنصيف الحد والقرآن بالاجماع بتعين ليس  
 مخصصا لانه لا يكون الا عن دليل او اماره بل هو كما شفع عن وجود المخصص السادسة والسابعة لا يجوز تخصيص الاجماع  
 بالكتاب ولا بالسنة وهو لا يخفى الا جماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاه الرسول عم فلو كان في الكتاب او السنة القدسية  
 شي ينافيه كان مقدما عليه فيكون الاجماع حطرا وقد علم على خلاف مقتضى الكتاب او السنة وانه في حجة علي ما ياتي **قال في** رابع  
 البحث الرابع في جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بغيره ان تناوله حكم الخطاب في حقه ان عم غيره وثبت حسب  
 الناس اما مطلقا او في تلك الواقعة كان تخصيصا في حقه ايضا لكن التخصيص في الحقيقة انما هو العمل مع دليل الناس ان حصر  
 بناء وثبت الناس كان الفعل ودليل الناس في حقه اجماع المانع بان دليل الناس عام والجواب المخصص الدليل مع الفعل

مستأنه

فيمر



اقول اختلفوا في تخصيص الكتاب او السنة المتواترة بفعله عم فاثبتت الاكثر كالا ما حيد واثبتت في الحقيقة  
والحق بده نفاذ الاقل كالخبر في الحقيقة في ذلك ان يقال حكم الخطاب اما ان يكون متناولا للرسول او من امته ولا امته  
دونه او يكون شاملا للجميع وعلى التقديرين الثلاثة اما ان يدل دليل على وجوب متابعتهم في فعله مطلقا اي في كل واقعة او في  
بعض الوقائع او لا يدل فالانقسام ستة آت ان يبيننا متنا ولاه خاصة كالوقايل الوصال حرام على كل ما تم واصل  
كان ذلك تخصيصا في حكمه عم سواء قلنا بوجوب التماسي به او لا وفي الحقيقة يكون متناولا عنه لكن العلم بمتنوع الحكم المذكور عنه  
ليس متناولا من مجرد فعله بل بانضمام دليل عصمة عم ان يكون متناولا ولا امته دونه وجب التماسي به مطلقا او  
في تلك الواقعة كما قال عم الوصال محرم عليهم ثم واصل فهو غير مخصص لعدم اندراجهم في الخطاب المذكور واما بالنسبة  
الى ما فانه يكون مخصصا فهو في الحقيقة نسبة عمنا لا ارتفاع حكم العام بالكلية والتام والخاص ليس مجرد فعله بل هو  
مع دليل التام ان يكون متناولا لالتا خاصة والواجب التام في ان يكون فعله مخصصا ولا تسمى اما بالنسبة  
اليه لعدم تناول حكم الخطاب له واما بالنسبة اليه فليعدم دلالة فعله عم على رفعه عنه ان يكون متناولا ولا امته  
وجب التماسي كالوقايل الوصال محرم على كل مكلف فاذا واصل عم كان ذلك مباحا له ومخرجا له عن العموم اتفاقا لا متنا  
وفزع الحرام منه واما بالنسبة اليه فليعدم دلالة فعله عم على ارتفاع حكم العام عن الجميع والمخصص الراجح  
ليس مجرد فعله بل هو مع دليل التام والحق الاقتصار على خبر عم عن العموم دون امته لان تخصيص  
على النص وان فيه جماعين العمومين اعني عموم اللفظ الدال على الحكم ودليل التام وهو اول من الفا احد هابط  
بالكلية لهذا اذا كان الفعل متناويا عن العام اما اذا كان متناويا ومخرجا عنه بزمان لا يمكن الايمان بالفعل فيه  
فان قلنا جواز نسخ الشيء قبل وقت فعله فالحكم كالتقدم والافتقار تخصيصه عم من العموم وفي حكم العام ثابتا  
في حق الامته ان يكون متناولا للجميع والواجب التام في هذا يدل على خروجه عم وتخصيصه من العموم باعتبار  
انضمامه الى دليل عصمة عم ويبقى العام معولا به في حقا اوجه المانع من تخصيص العام بفعله عم اي في حقا ان  
دليل التام به اعم من العام المفروض لشمول الاول وجوب متابعتهم في جميع الافعال التي علم وجهها واختلف  
الثاني ببعضه وتقدم الخاص على العام متعين لما عرفت والجواب لمخصص للعام ليس هو دليل التام مجرد  
بل هو مع الفعل الدال على الحكم المتناوي حكمه وهذا المجموع ليس اعم منه قال الشيخ انما مخصص الوصل  
احد خصوصه عم ما ينافي العام ولم ينكروا عليه كان اختصاصه فان ثبت ان حكمه عم في الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التفسير  
تخصيصا للجميع اقول اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا ينافي خصوصه النبي ص ولم ينكروا عليه

مع علمه بذلك كان ذلك الاعل تخصيصه وخروجه من العموم اذ لو كان اما من كتابه منكرا او كان حكم العام منسوخا  
مطلقا او عن ذلك المكلف والكل خطأ اما الاول فلا تستلزامه اخلاعه بانكار المنكر مع علمه به واما الثاني والثالث فلا اصل  
عدم التنسخ ووجه ان تخصيصه عليه عند التعارض ثم ان ثبت ان حكمه عم على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التفسير تخصيصا  
للجميع وهو في الحقيقة لا تخصيص والاول ان يقال يقتصر على خروج ذلك المكلف عن العموم دون الباقي لانه ان لم  
يثبت ان حكمه عم على الواحد حكمه على الجميع فظا وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به مطلقا بوجوب الفاعل العام المفروض  
بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص على التنسخ بهذا اذا كان الفعل متناويا عن العام  
اما اذا كان متناويا ومخرجا عنه بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا باستحالة نسخ الشيء قبل وقت فعله فحين  
اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعنا والافعل ما مضى من الفعل قال الشيخ انما مخصص الوصل  
مخصص الكتاب خبر الوصل لا فاما دلالة ولا يجوز فيها ولا العمل بها ولا بالعام في جميع مولده فحين التخصيص  
جماعين الدليلين قد وقع تخصيص احل لم بقوله عم التام الواجب عمه ولا على خالفه وكذا اية الارش بولعم  
لا يرت الكاف التام والسيد المرتضى رحمه الله منع من ذلك لان خبر الواحد ليس بحج عند فكيف يعارض القرآن  
وتساوي جوابه وتوقف القاضي ومنه غير لان العام قطعي والجواب ان متنا قطعي ودلالة ظنية وخبر الواحد  
ظني بالعكس فتساويا اقول اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب خبر الوصل فقال به الفقيه الاربع مطلقا ومنعه  
السيد المرتضى رحمه الله وجماعه مطلقا قال عيسى بن ابيان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والافلا وقال  
الدرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والافلا وتوقف القاضي ابو بكر لنا وجماعنا الاول ان عموم الكتاب خبر  
الواحد ليدلان متعارضان وجبر الواد خص ومن كان كذلك وجب العمل بالخبر مطلقا وبالعام في صورة فيما عدا صورة  
التخصيص اما الاول فلاننا نكلم على تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما ابطال الدليلين مطلقا او اعمالهما مطلقا  
او اعمال احدهما مطلقا واما الآخر كذلك والكل محم اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض  
وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزيات العام لا معارض له لعدم تناول دليل الخالي صاياه  
وثانيهما ان ابطالهما معاملة لزم لابطال كل منهما فيبقى الآخر غير معارض واما الثاني فلا تستلزامه التماثل في  
صورة مدلول الخالي واما الثالث فلا تستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المعول به الخاص  
والمعول العام او تقدم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخالي على محله ارجح من دلالة العام عليه  
الثاني ان تخصيص خبر الواحد للكتاب واقع فيكون جازيا اما الاول فلما جماع على تخصيص قوله وعملكم ما روا







فما إذا كان العام يكون معدلاً به فيما عدا مورد الخاص فلو كان العارض لا ينفق التعارض بينهما في مورد واحد وهو ضعيف  
 لما يثبت أن يعلم تأخر الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان كان الاول كان ذلك  
 بياناً وتخصيصاً وتخصيصاً للعام ولو وقع ذلك عند من يجوز تأخير بيان العام عن وقت الخطاب خلافاً  
 لأبي الحسين البصري وهو اقله وان كان هو الثاني كان ذلك نسخاً وبياناً للموارد المتكلم فيها بعد دون ما قبل لانه لو  
 كان تخصيصاً وبياناً للموارد المتكلم فيها قبل لزم تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو موقوف اتينا قايح ان يعلم تأخر  
 العام فينبغي العام على الخاص من العمل بالعام فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورد واحد وهو مدعي الشافعي  
 وأبي الحسين البصري واختاره محمد بن المصنف والمصنف طاب ثراه لا يقدم وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار  
 يكون العام ناسخاً للخاص المتقدم واحتج على ذلك بوجه آخر العام منافي للخاص متأخر عنه فيكون ناسخاً  
 كما لو كان الخاص هو المتقدم ما روي عن ابن عباس قال كنا نأخذ بالاحداث فالاحداث والعام المتأخر  
 احداث محب الاخذ به فيكون ناسخاً للخاص المتأخر في العام في تناوله افرادة جارية التخصيص على كل واحد  
 منها بلفظ يخصه اذ لا فرق بين قوله اقلوا الشركين وبين قوله اقلوا زيدا الشرك وعندهما المشترك وخالفوا  
 الشرك وهكذا لكن التخصيص على الافراد بالحكم المتأخر فيكم القود المتقدم عليه يكون نسخاً للعام والجواب عن  
 المنع من الملازمة والقياس على تأخر الخاص بطلان ثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورد واحد اقوى من  
 بل خاص دلالة العام عليه وذلك موجب لتقدم الخاص على العام وان نسخ العام المتأخر لا يجب دفع حكم العام  
 بالكليته بل يبقى معمولاً به باق جزئيات العام بخلاف عكس فان فيه ابطال الخاص بالكليته والمصنف طاب ثراه اجاب  
 عن ذلك بان تقدم الخاص على العام تخصيصاً وعكس نسخاً والتخصيص اول من النسخ والحق ان كلامنا بالنسخ ان  
 كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخاً غير مستلزم ابطال العام بالكليته  
 كما قلناه وعن الثاني بعد نسخ حجة قوله انه محمول على تأخر الخاص او المساوي دون العام للتدقيق بينه  
 وبين ما ذكرناه من الدليل والبرهان فالأخذ بالعام على تقدير كونه احسن اعم من العمل به في جميع موارد او بعضها  
 فيجب حمل على الثاني عند معارضة الخاص له جمعاً بين الدليلين وعن الثالث المنع من مساواة العام للتخصيص  
 على الجزئيات وبتبوت الفرق بينهما فان العام قابل للتخصيص اجماعاً لانه بيان لمراد اللفظ والتخصيص على  
 الجزئيات غير قابل له لانه تناقض في ان يحمل تأخرها ومنها تبين العمل بالخاص في مورد واحد وبالعام فيما عداه  
 لان ذلك واجب على جميع التعاديل المحتملة وهي قدراتها وتقدم العام وعكس على ما بيناه ولان الفقهاء لم يزلوا

تخصيص

تخصيصاً للعوامات بما يعارضها من الادراك في عدم علمهم بتأويلها في كل خصوص ذلك اجماع اما ابو حنيفة فينوقف  
 لتعدد الخاص بين كونه منسوخاً وناسخاً او محضاً وتخصيصاً للعام منسوخاً مع ناسخاً في القوة والضعف  
 او كون العام اضعف اعم على تقدير عكسه كما لو كان العام متأخراً والخاص خيراً واحداً فانه مع الاقتران يكون العام  
 ناسخاً او يعمل به كما تقدم ولو كان الخاص متأخراً كان ناسخاً ونسخ المتأخر لغير الواحد غير واقع على ما يأتي  
**فصل الرابع فيما ظن انه مختص وفيه مباحث الاو** الجواب ان لا يستقل  
 بنفسه لانه كقوله ان ينفذ اذا جف او العرف مثل لا اكل جواب لن قال كل عند تخصيص السؤال وان استقل فلا  
 اشكال في المساوي والاعم في غير محل السؤال والاخص ان كان في الجواب تنبيه على الباقي كان السائل مجتهداً ولا يفتقر الى  
 بالاجماد واللام يجوز واما الاعم في محل السؤال فالحق ان العبارة بعدم اللفظ لا لخصوص السبب لقيام المقضي وهو  
 اللفظ الموضوع له السلام عن كون خصوص السبب مانعاً لا مكان اعلم بالعام ولا خصوصه بالسبب ولان كثر  
 الوقائع وردت على اعتبار خاصة احتج الشافعي على جدي فلو بان المراد ان كان ما وقع السؤال عنه تخصيصاً ولا لزم  
 تأخير البيان والجواب جاز ان يجب بالاعم نعم دلالة في محل السؤال اقوى اقول لما فرغ من الجواب عن تخصيص  
 العموم شرع في البحث عما ظن انه من ذلك واعلم ان الخطاب الواقع جواباً عن سؤال سائل ما ان يحتاج في الدلالة  
 على معناه الى انضمام الى السؤال او لا الاول معان يكون الاحتياج مستنداً الى ذاته اي يكون حسب وضعه كذلك والى العرف  
 فالاول كقوله نعم وقد قيل عن بيع الرطب لثمنه ان ينفذ اذا جف فيقبل نعم قال فلا اذن فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على  
 معناه حسب وضعه من دون انضمام الى السؤال والثاني مثل قول القائل والله لا اكل جواب قول قائل كل عندك فان هذا  
 القول اعني لا اكل مستقل بالدلالة على معناه حسب وضعه الا انه يجب العرف صار متقبلاً بالسؤال بحيث صار كانه قال  
 لا اكل عندك وفي هذا بين القسامين يكون الجواب مختصاً بالسؤال لانه غير متعبد من دونه فيكون موجوداً في كلام الجواب  
 تقديره واما الثاني وهو ما يكون مستقلاً بالدلالة على معناه من غير احتياج انضمام الى السؤال نعم وعرفنا ان يكون  
 مساوياً للسؤال في العموم والتخصيص او يكون اخص من السؤال او اعم في غير محل السؤال او اعم في محله ولا اشكال  
 في الثلثة الاول اما المساوي مطلقاً فانه لا يفرق عن افاده حكم جزئيات المتناول عنه يعني انه مثل ما ولا يخاف وزعمنا  
 اي لا يدل على حكم غير ما لو قيل ما عمل المصانع في ثمار رمضان فيقول عمل المصانع في ثمار رمضان الكفارة واما الاخص فشرط  
 ان يكون في حكم المذكور دلالة على حكم غيره كما لو قيل في الخيل ركوة فيقول في ركوة الخيل ركوة او ليس في انك الخيل ركوة  
 فان تبوت الركوة في الذكر تنبيه على تبوتها في الاناث التي هي محل النمو والزيادة وكذا في انفا الركوة عن الاناث تنبيه

عن وقت الخ



على استقنا عن المذكور وان يكون السائل من اهل الاجتهاد وان يسمع الوقت لا يثبت الاثبات بالمصلحة بالاستئصال  
بما لا اعم في غير محل السؤال وهو ما يكون الجواب مبيها لحكم الصورة المستوعبة ومبيها لحكم صورته اخرى مغايرة  
لذلك الحكم مثل قوله عدو قد قيل عن الطمان بما الجور هو الظهور ما هو الحل مبينة فالسؤال كان محتضا لحكم المار في  
الطمان والجواب دل على ذلك على حكم اخر وهو محل مبينة فلا استكمال فيه بل يجب اجراوه على عوجه لان ما به  
صار اعم لم يكن مسورا عنه فهو حكم مبني لا معارض له وما الدراج ولو ما اذا كان الجواب اعم من السؤال في  
محلته بان يذكر جنس الصورة المستوعبة حيث يندرج حكمها المستوعبة فيه مثل قوله عدو قد قيل عن يتر قضاة  
خلق الما ظهور الاجتهاد الاما غير ذلك وطعم اولونه فان فيه خلافا للحقوق على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص  
السبب وقال المزني ابو ثور ان خصوص السبب يكون مخصوصا لعموم اللفظ قال الجوزي لو ان الذي يتر عن مضاف  
واجبه الاولون بوجه من الاول ان المقضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا  
خصوص السبب هو غير صالح للمانع لا يمكن اجتماعه مع العموم كالتقال اعلموا بعموم اللفظ والخصوص بالسبب  
مع وجود المقضي وانما المانع يجب وجود المقضي فيه نظرا لانه ان خصوص السبب لا يصلح للمانع  
وذلك ان ورود العام على سبب خاص يفيد ظنا اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسؤال وذكره عن  
من ظن تناول العام لما عدل محل السبب واجتماعه مع في صورته القصور غير مناف لما ذكرناه لرد اللفظ المطابقة  
بين السؤال والجواب بالتصريح بعد من الثاني ان الشرعيات وردت على السبب خاصة فان اية الشرع  
نزلت في سورة الجن او في سورة الصافات او في سورة النحل في حق سلمة بن يحيى واية العان نزلت في سلال بن امية والاشاح  
من الصحابة من بعدهم على العمل بعمومها وعدم قهرها على ما وردت عليه اجماع الخالف بان الوداد من ذلك الخطاب على  
الواقع جوابا عما بين ما وقع السؤال عنه او غيره والا اول يقتضي ان لا يرد ادعاءه وذلك نصي تخصيص اللفظ  
بالسبب والثاني يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة انه في الجواب المنع من التحديد اكون مراده بيان ما وقع السؤال  
عنه وبيان غير معاني لفظ عام شامل لها و لا يلزم تخصيصه بالسبب ولما خالف البيان عن وقت الحاجة وان  
كانت دلالة العام على المسؤل عنه اقوى لان ارادته من العام معلومة والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة  
واراده غير مظلونه قاله من سبب الثاني ان مقتضى الجواب ان لا يثبت تخصيصه لجواز ثبوت ما ليس بدليل دلالة  
ظن في ذلك البعض ليس تخصيصا لعدم التناهي بين ايمانها بظن قد ظهر وبين دباغها وظهورها وظاهر العموم اولي  
من المفهوم لو كان حجة والعادة ليست مخصصة ان افعال العباد ليس حجة على الشرع الا ان يعقده الا لاجل او تقدره عم

حكم

دقته

علم

عليها وكذا مخاطبا لا يقتضي خبره عن عموم الخبر مثل ما وكل شيء عليهم خلاف الامر وعلو منصبه لا يخرج عن عموم الخطاب  
والعيود فهو الكفر لا يخرج ان المتخصص بها عن العموم الا فيما شرط فيه الملك الاسلام ووجوب اجزائه اعم من دليل  
العلة فلا يتقدم عليه قصد المخرج والذم ليس مخصصا اذ لا منافاه واراذه المخصوص من الخبر المذوق عن  
المعطوف لا يصح تخصيص الخبر المذكور عن المعطوف عليه مثل الثقل بومن ككافرو ولا ذو عهد في عهد عدم  
اقضا العطف الشريك العام ولا احتمال تمامية المعطوف ليس محل النزاع والاقرب قول الحنفية لان العطف على مبتدأ  
يحيى الاشتراك في الخبر فاللفظ ان كان خبرا عما ثبت التحصيل والا كان عطف جملة على جملة اخرى وليس المتنازع  
وجوب رد الاستثناء او الصفة او الحكم الي بعض العموم لا يخصه عند القاضي عبد الجبار مثل الا ان يعقود التخصيص بالكاملا  
لاخص لا جناح عليكم ان تطلقم النساء والصفه مثل با انا النبي اذ تطلقم النساء التي في قوله لعل الحديث بعد ذلك امر ايجي  
الرغبة في الرجوع وتماثلي في الرجعي الحكم ويعقود من احف بر من التخصيص بالرجعية والتخصيص بالطفقات يتبعين  
والدفعي توقف هو الاقرب فانه لو قال قرب الرجال امن اقتدي بما له كان حمل الرجال على التخصيص عود الاستثناء اليهم  
وامم الاحراد مجازا وحده على العموم يقتضي الجارية في الاستثناء اذ يقتضي تقديره الا ان يقتدي بعضهم بما له الكتاب في  
الاستثناء يجب رجوعه الى التقدم المذكور اجمع لا بعينه واذا عارض المجازات وجب الوقوف اقول قد اشتمل هذا الحديث  
على مسائل الاولى من ذهب الراوي لا يخص العموم به سواء كان صحا ابي او غيره وبه قال الشافعي خلافا للحنفية والشافعية  
ابان وذكره في مثله راوي مريو ان الانا يغفل من ولوع الكلب بجا ومب الي اجزا الثلاثة لان المقضي للعموم وهو اللفظ  
الموضوع له ثابت والمعارض ليس الامد سبب الراوي وهو غير صالح للمعارضه لاحتمال استثناءه في مذمبه الي ان يراه دليل وجب  
التخصيص وليس كذلك اجماع الخالف بان محال الراوي ظاهر للعموم ان لم يكن له دليل يقتضيه كان ذلك قادحا في روايته وان كان له دليل  
بخصه وجب اتباعه فيه الجواب المنع من كون الخالف لا دليل يندرج في روايته وانما يكون كذلك لو لم يعتقد كونه دليلا اما  
على ذلك التقدير فلا الثانية لا يخص العام ذكر بعضه خلافا لابي ثور كادوي عنه انه قال انما احاطت دبعه فظهر  
وقال في شاه ميمونه دباغها ظهورا فقال ابو ثور المراد بالعام جلد الشاة والخلاف لان المحصل للعام لا بد وان ينافيه لا  
منافاة بين الكل وبعضه لان الكل محتاج الي البعض ويعتق وجوده بدونه وكل شئ من هذا شأنها ما يمنع ان يكون بينهما منافاه  
فلا يخصص به اجماع الخالف بان تخصيص ذلك البعض بالذم لا يدل على نفي الحكم عما عداه وذلك موجب لتخصيص العام والجواب  
المنع من الدلالة فان مفهوم القاب ليس حجة على ما تقدم ولست لنا حجة كنهنا لا نكون ثابتة عند قيام المعارض لكونها في  
غاية الضعف فانتمك بظ العموم اولي الثلاثة اختلفوا في تخصيصه بالعاده والخالف ان العاده ان كانت حاصلة في زمان



النبي عليه وآله وسلم عليا مع منافق العام لها افادت التخصيص ان كان متقدما علي الترتيب او مقادرا لكن التخصيص في الحقيقة  
 هو ترتيب النبي ص وان لم تكن حاصلة في زمانه وكانت حاصلة لم يعلمها اولم يعلم ولم يظن نحن احد من الانبياء انقسام علي  
 السعيين فان وقع الاجماع علي مقتضى العادة خصصت العام وفي الحقيقة يكون التخصيص الاجماع لا العادة وان لم يتحقق  
 الاجماع لم يحكم بالتخصيص لقيام مقتضى العموم وهو لفظ عدم ما يدل علي تخصيصه اذ العادة تنفي ما ليس في علي السعي  
 الواجب كون المندرج تحت اللفظ العام في اطلاقه لا يقتضي عموم خروجه عن عموم خطاب سواء كان الخطاب خبرا او  
 امرا او نهيا اما الخبر فلفظه في وموكل في علمه وموكل في شيء يصح ان يكون معلوما ولا مانع من دخوله في العام فوجب القول  
 لوجود مقتضيه واما الامر فكما لو قال لعبد مسلم علي من تراغدا كان ذلك يقتضي وجوب سلامه علي مولاه عند رويته في الغد  
 واما النهي فكما لو قال لا تخاطب غدا احدنا فانه يقتضي تحريم خطابهم في الغد لوجود مقتضى وهو لفظ الاستغراق  
 وعدم المانع اذ ليس الاكونه في طاء وموكل في صلاهما يقتضي تحريمه كما لو صرح بدخوله وكان في خطاب مختلفا كما لو قال  
 اذ رايتني غدا فسلم علي ولا تخاطبني غدا وقال في الدين الامر الذي جعل حرمانه من دخل داره فانه يشبه ان يكون  
 كونه امرا في مقتضى هو بعد قول المصطفي لانه بخلاف الامر ان اراد ان الامور لا يجوز تعلق امره بغيره لانه يكون  
 امرا لنفسه مع جواز تعلق خبره بغيره فهو حق وقد تقدم القولية في ذلك ان اراد ان لا يندرج تحت مقتضى امره فان  
 كان الامر غير ذلك كان لفظ عام كافيا فهو ممنوع اذ لا مانع منه مع تحقق مقتضيه الخاصه اختلفوا في الخطاب باللفظ  
 المتناول للنبي ص والامه مثل قوله يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا فقال المحققان في جوار علي عمومهم وقالوا انه مختص  
 بالامه لان علو منصبه عم لوجه افراده بالذكر وهو ممنوع للاتفاق علي وجوب الحج علي النبي ص بقوله في قوله يا ايها الناس حج البيت  
 بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم والاشهاد بقوله يا ايها الذين امنوا اذ القيتهم فيه فاشتبهوا وقال الصيرفي في كل خطاب لم يكن  
 مصدرا بامر النبي ص بتبليغه كالايات المذكورة فهو مندرج فيها وما ليس كذلك كقوله في قوله قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم  
 فهو غير داخل فيهم وهذا حسن لان مواجته الخطاب في نفسه بالخطاب فيجوز علي ما تقدم السادسة اختلفوا في الخطاب  
 بالالفاظ العامة الشاملة للافراد العبيد والمسلمين والكفار وضعاء مثل قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله يا ايها  
 بني اسرائيل اعبدوا ربكم عند كل متجدد غير ذلك هل يكون متناولا للعبيد والكفار الاكثر من علي ذلك كما الكفار فقد تقدم البحث فيهم عند  
 بيان كونهم في طين بغير الشريعة اما العبيد فلان مقتضى لاندراجهم تحت الخطاب موجود اذ التقيد بربهم  
 الخطاب الموجود لهم والمانع منه ليس الاكونه عبيدا وموكل في صلاهما يقتضي تحريمه عند التصريح بدخوله فيه او كان  
 الخطاب مختصا بهم نعم العبادات المترتبة علي لما كسبه كالزكوة مثلا لا يبراد العبد منها لعدم صلاحية لها كالايراد الا في

فان اصاب العباد  
 لم يمت في الخطاب

من قوله في قوله للمؤمنين يغضوا من ابصارهم قيل المانع من اندراج العبيد في العموم متحقق وهو الدليل الدال علي وجوب  
 خدمه سيد في كل وقت يستجزمه فيه وذلك يمنع من الاندراج بالعبادات في تلك الاوقات فان خصصتم وجوب خدمه  
 بما عدا وقت العبادات كان ذلك تخصيصا لدليل وجوب الخدمه بدليل وجوب العبادات وليس ذلك في من عدا بل العكس  
 اول لان دليل الخدمه اخص لاخصا منه بالرفق والعموم متناول للافراد العبيد والجواب ان دليل الخدمه وان كان اخص  
 الا انه في حكم العام من حيث تناديه بالانبياء والافعال والافعال ولليل العبادات وان كان اعم الا انه في حكم اخص لاافضا  
 اخصا لاخصوصا كالعلقة والهيام في اوقات معينة فكان تقديمه اول السبعين في الكلام بخطابه المدح والذم  
 كونه عاما لا يقتضي تخصيصا مثل قوله في الابواب في نعم وان الجار في حريم لان اللفظ موصوف لا استغراق وقصد المدح  
 والذم متحقق في وجوب القول به وجه الثاني في علي التخصيص ان اللفظ انما يتحقق لفظ المدح والذم معا لانه في الخبر علي الفعل  
 والوجه عن التذكير ضعيف لعدم المتناهي بين ذلك وبين اجزاء اللفظ علي ظاهره من الاستغراق التام منه اختلفوا  
 في اراده اخص من من الخبر المجرى عن المعطوف هل يقتضي تخصيص الخبر المذكور في المعطوف عليه مثل قوله لا  
 تقتل مومن بكافرا ولا ذو عهده في عهد ابي بكافرا والكافر الثاني اعني المجرى عن مخصص اذ المراد به الكافر الخليل فان  
 المعاهد يقتل مئة والكافر المذكور اولا في المعطوف عليه اعم من كونه ذميا او حريا فهل يقتضي ذلك تخصيصا بحيث يكون  
 المراد منه الكافر الخليل ام لا فذهب المحققون والشافعي الي عدمه واستدلوا بهذا الخبر علي انه لا يقتضي لكافر الذي من المسلم  
 وقالت الحنفية مقتضى التخصيص واجبة عليه بان حرف العطف يوجب صيرورة المعطوف والمعطوف عليه في حكم واحد  
 فالحكم علي احد ما يكون حكما علي الاخر الجواب المنع من اقتضا العطف ذلك بل مقتضاه التشريك بينهما في اصل الحكم دون صفة  
 من عدم او خصوص وغير ذلك اجيب الباعث من اضرار الخبر المذكور في المعطوف عليه في المعطوف لاحتمال تمامية الكلام من  
 دونه فان قوله لا يقتل ذو عهده في عهد ابي بكافرا تام والاصل عدم اضراره في قوله لا يقتل المصطفي لانه بان ذلك خروج عن محل  
 النزاع اذ لا ينبغي من خبره خروج في المعطوف فضلا عن كونه خاصا وايضا يلزم ان لا يقتل المعاهد بمسلم ولا كافر فيكون كل  
 من المسلم وان لم يكن ان المصطفي لانه في قول الحنفية بان العطف علي المبتدأ مقتضى الاشتراك في خبره كالمقتل زيد عالم وموكل  
 فالمعطوف اعني الكافر المذكور في المعطوف عليه ان كان خبرا عن المعطوف ثبت المطلق ان كونه خاصا فيه يقتضي كونه خاصا  
 في المعطوف عليه لانه شيء واحد وان كان خبرا اخر فذلك كان ذلك عطف جمله علي جمله اخري وليس الكلام فيه وفيه نظر  
 فان العطف علي المبتدأ يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا يعني انه لا يندرج في المعطوف فيصير الخبر جاريا في قوله  
 لا يقتل مومن بكافرا ولا ذو عهد في عهد بكافرا لو قل كذلك لم يوجب تخصيص الكافر الاول فكذلك اضراره التام

في المعطوف عليه  
 والمعطوف جاريا



اختصاص في العام اذا تعقبه تقييد بما فيه ضمير من استثنى او صفة او حكم عام يدل على بعض ما في اللفظ العام بل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط او يكون جاريا على عموم فذلك بعض الاشياء والفاصل عبد الجبار في امتناع التخصيص به ومنهم من جوزوه وتوقف السيد المرتضى وابو الحسن البصري والخواري اما الاستثناء كما في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تقرضوهن فريضته متعوضا عن الموضع قد رده وعلى المقتضى قد رده متاعا بالعرف حقا على المختصين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضته فنصف ما فرضتم الا ان يعفون ومن العلوم ان العفو لا يبيح الا من الكاملات المالكات اموهن دون المجرى عليهن كالصغير والمجنونة واما التقييد بالصفة فكذلك ما ياتي بالشيء اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة والعدا الله ربكم لا يخرجون من بيوتهم ولا يخرجون الا ان ياتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة وذلك انما ياتي في الرجعات دون البينات واما التقييد بالحكم فكذلك في المطلقات يترجم بانفسهن ثلثة قرو ولا جيل لهن ان يكن ما خلف الله في حلقتهن ان كن يومن بالله واليوم الآخر ويعولتهن احق بردهن في ذلك ان اردوا اصلاحا وذلك لا يبيح في الرجعات خاصة والمطالبة بغيره اختار الوقت لان اجرا العام محسب على ظاهر مقتضى التجوز في التخصيص في الكتابية وتخصيصها بغير عدد الضمير اليه يقتضي التجوز فيه وليس التجازين اولى من الاخر فوجب الوقت وفيه نظر لمنع من عدم الاول فان التجوز في الكتابية اولى لكون دلالة ما بعده دلالة العام على معناه اصلية متبوعة وهي لغة الناج اولي من مخالفة الملبس وان دلالة الظاهر اقوى من دلالة المصنف في لغة الاصنف اولى في المثال المذكور في المتن وما ضرب الرجال الا من اقدمي بانه نظر اذ لم يتعقب العام ما فيه ضمير يعود اليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق لمقصوده اضرب الرجال الا ان يقتلوا باموالهم قاله سورة وسم **النجس الى حصة** المطلق والتقييد ان اختلفا فلا يتقيد مثل واتوا الزكوة واعتقوا رقبته مومنه وان تأملا والحد السبب حمل المطلق على التقييد عملا بالدليلين حمل التقييد على الاستحباب مجازا وان اختلف لم يجب لا مكان التخصيص على المطلق على اطلاقه واجتزاع بعض الاشعوب على التقييد لفظا بان القرآن كما كلمة الواحدة وبالنسبة على الشبهة ضعيف لان المراد بالوجه عدم التناقض والتقييد في الشيء قد رده بالعدا في كل الصور بالا جماع لا بالتقييد في المطلق ومنع الحنفية منه بالنسبة من انفسهم وقوله انهم لا يخرج الا بالطلاق مقتضى التجيز ضعيف لان المطلق لا يدل على الافراد اقول الكلام في المطلق والتقييد ما في ما يستعملها او افسها ما في احكامها اما الاول فقد عرفت فيما تقدم ان المطلق هو اللفظ الدال على الاممية من حيث ياتي من غير تقييد بشي من

القيود والمراد منها ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه لكثرية المثبتة اما في الامور مثل اعتق رقبته او المصد مثل فخر بن رقبته اخرج الجبر عن المستقبل نحو سائق رقبته ويسم بانه اللفظ الدال على مدلول شائع في جنة فاللفظ جبري وتقييد الدال بخروج الممل وقولنا على مدلول الوجود والعدم وقولنا شائع في جنة يخرج اسم الاعلام والمعا والعمومات لا استحقاقها وان المصطلح قد رده في النهاية وفي اخرجها ب نظر في الابد على البدل وفيه نظر فان معنى كونه شائعا في جنة وجوده في كل فرد من افراد ذلك الجنس العام ليس كذلك اذ ليس موجودا في كل فرد من افراد ذلك الجنس بل في كل فرد من افراد الجنس موجود فيه واما التقييد فقد فسره بامرين احدهما باناد معينا كزيد وهذا الرجل وانا وانت وثانيهما ما كان من الالفاظ الدالة على وصف مدلوله بصفة زائدة مثل ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا من حيث صدق على كل واحد واحد من الثياب المحصورة الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين واما الثاني فاعلم ان المطلق والتقييد اما ان يختلفا حكما او يتقافا والاول مثل اتوا الزكوة واعتقوا رقبته مومنه ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على التقييد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغة وعرفا الذي صوراه واحدا وما جرى مجرا مثل اختلف في الظاهر رقبته ثم يقول لا تعتق رقبته كافر او لا تعتق رقبته كافر فان ذلك يقتضي تقييد المطلق بعد قيد التقييد مع اختلافهما حكما واما الثاني فهو ان يتقافا حكما فنقول ان سبب المطلق والتقييد اما ان يتحد او يتعد اما مع التماثل او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلاثة فالحطاب الوارد اما امر او نهيا فان الاقسام ستة ان يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظاهر را عتق رقبته ثم يقول فيه اعتق رقبته مومنه فان لم يدل دليل على انما والرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتهين لما عرفت من ان تكرار الامر مقتضى تكرار الامر به وان دل دليل على انما والرقبة حمل المطلق على التقييد جماعا لان فيه جماعين الدليلين واما الثاني للامرين جميعا والمطلق جزء من التقييد والاتيان بالكل مستلزم للاتيان بالجزء ولو لم يات بالتقييد لم يكن ممثلا للاتيان ولم يكن عاملا بالدليلين بل كان تاركا لا حاد وما وذلك موجب لبقائه في عهد التكليف اعتد بان حكم المطلق يمكن التكلف من خروجه عن العهد بالاتيان باي فردا من افراد الحقيقة والتقييد يمنع من ذلك فتضا دحكما بما وجب نقد ليس العود عن مقتضى المطلق والعل بظ التقييد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل التقييد على الاستحباب واجيب بان حمل لفظ الامر بالمقيد على الاستحباب مجاز وهو خلاف الاصل وحمل المطلق على التقييد ليس مجازا لهذا لو ان بالمقيد قبل الامور كان ممثلا للامر المطلق على ان يمنع من اقتضا المطلق التجيز فانه غير دال على الافراد اصلا فضلا عن التجيز فبما ان يتحد سببهما في النهي مثل لا تعتق في الظاهر زمكاتبنا لا تعتق في الظاهر زمكاتبنا كافر

الامر مجز



والخلاف في العمل بعد لوليها ح ان يتعدد سببه ما يختلفا مثل قوله في كفارة الظهار والذين يطاهرون من  
نساءهم ثم يعودن لما نكحوا حتى يبرئوه وقوله في كفارة الظهار والذين يطاهرون العنك خطا ومن يقتل موصيا  
خطا فخر برفعه موصيه وقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي يحل المطلق على المقيّد في بعض اصحابه كلامه هذا  
على إطلاقه واخرون على ما اذا كان هناك علمه موجب للالحاق واصحاب الرافضيه منعوا ذلك مطلقا والحاقه لا يقتضي  
التقييد مطلقا ان لم يقل ان القياس حجج والا فغيره لم يحقق علم الحاق فيه لنا لاول التقييد في الصورين  
على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او بالتضمن او بالتزام والثاني بالتزامه فكذا تقدم اما الملاءمة فظاهرا  
وكذلك اتفقا دلالة المطابقة والتضمن واما دلالة التزام فلا مشروطه بالزوم الدامي وهو مفقود هنا  
فان التقييد بالايان في كفارة العنك غير ملزم للتقييد به في كفارة الظهار وهذا لا خارجا ولا في الشارع لوض  
على المطلق على إطلاقه كما لو قال اعق في الظهار رقبه شئت ولا تعق في القنصل الارقبه موصيه لم يكن  
احدا للكلامين منافقا لاحد اجماع الخالف بان القرآن الجيد كالكلية الواحدة واذا ثبت التقييد في احد  
الحكمين دون الاخر خفف الاختلاف المتأني للوجوه وان الشبهة لما قيدت بالعدالة في الطلاق واطلقت  
في باقي الصور حمل المطلق على المقيّد كذا في غيرها والجواب ان اردتم بوجوه القرآن عدم منافقته بعضها فهو  
مستلزم وليس الاطلاق احدي الصورين والتقييد في الاخرى تناقضا وان اردتم في كل شيء فهو بطلان  
فيه عامه خاصا ومجلا ومبين وظاهرا ومو لا غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد الشبهة بالعدالة في  
الطلاق فليس من باب حمل المطلق على المقيّد بل بالاجماع على اعتبار العدالة فيما مطلقا اما الحنفية فانهم منعوا  
من تقييد المطلق بالقياس لان ذلك يخالف مقتضى المطلق تخيير المكلف في الايمان باي فرد شاء من افراده  
وتقييد يمنع ذلك ومنع النص بالقياس غير جائز لان التقييد زيادة على النص والزيادة على النص تنجز فلما  
ثبتت بالقياس الجواب المنع من كونه شيا فان النتيجة عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق وليس  
ذلك بتحقيق من ان الامر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الافراد او دلالة للمطلق على افراده وتقييد  
المطلق لا يجيب بزيادة على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس فمنهم من حمل المطلق على المقيّد بالقياس  
مناف لم يسمهم وايضا فانهم اعتبروا في العتق سلامة الرقبة من كثير من العيوب وليس لهم على ذلك دليل من  
كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون ذلك متفادا من القياس فان كان شيا بطل قولهم من ان النتيجة لا يكون  
بالقياس وان لم يكن شيا بطل قولهم بان رفع حكم المطلق بالقياس يكون شيا وقد عرفت مما ذكره حكم الاقسام الثلاثة

الباقية وهي تعدد السبب مختلف في الشيء وتعدده متا فلا في الامر والشيء فلهذا لم يتعرض له المصطفي طاب ثراه  
وامثلة في ظاهره قال في المقتضى الحاشي في المجلد والمبين وفيه فصول الاول في الجمل وفيه مباحث  
الاول الاجمال قد يكون في اللفظ اما حال استعماله في موضوعه كالشرك المحمل لمعانية المتواطى المحمل لكل فرد من جرياته  
عند الامر باحدة مثل وانما حقه يوم حصاده او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل وحل  
لكم ما واد لكم حيث قيد بالا حصان المجهول ومثل احلت لكم بهيمة الانعام الاما ينلي عليكم ومثل اقلوا المشركين  
ثم يقول الرسول المراد البعض او حال كونه مستعملا في موضوعه ولا في بعضه كالاسماء الشرعية والمجازية وقد  
يكون في الفعل اد الوقع لا يدل على الوجه اقول لما فرغ من البحث عن عوارض الادلة باعتبار مدلولاتها من العموم  
والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها باعتبار دلالاتها من الاجمال والبيان وغيرها ولما كان  
المدلول متقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين الدليل كان العارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول متقدما على  
العارض اللاحق له باعتبار الدلالة فلما قدم المصطفي طاب ثراه البحث عن الاول وعقبه بالبحث عن الثاني اذا عرفت  
منها فنقول الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساء ذابحه ورفعه نقا صلبه في الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ  
حيث يفهم منه معنى مع احتمال اراده غير محتمل لا متنا ويا على ما عرفت في اوائل الكتاب وقال بعض الاشاعرة  
الجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شي وهو منقوض طردا بالمحمل وبمثل قولنا متنع ومثلي ومنقون فان  
العموم ليس شيا وعكسا بمثل وانما حقه يوم حصاده وهو اعني الاجمال قد يكون في اللفظ وقد يكون في الفعل الاول  
اما ان يكون حال استعمال اللفظ في موضوعه كاللفظ المشترك عند من يمنع حمله على جميع معانيه او يكون متقابلا  
كالقنصل المحض والظهار والمتواطى المحمل لكل واحد من افراده عند الامر باحدة على التحيين مثل قوله وانما  
حقه يوم حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل اذا ثبتت اكل واحد من البعاضة كالتبنة الى غيره او حال استعماله  
في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل قوله واحل لكم ما واد لكم ان تنفقوا باموالكم محصنين فقيد  
الحل بالا حصان وهو غير معلوم وكقوله احلت لكم بهيمة الانعام الاما ينلي عليكم فالتثنية مجهول قبل  
التلاوة وهو متلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء ومثل قوله اقلوا المشركين ثم يقول الرسول ثم المراد البعض  
ولم يعينه فانه يكون مجلا والمثال الاول مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه  
بالاستثناء المجهول وبما تخصيصه بالمفصل والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول ثم وهو تخصيص بالمفصل من التثنية او  
حال استعماله في غير موضوعه وجز موضوعه كالاسماء الشرعية والمجازية فالاول مثل قوله ثم الصلوة ولله على الناس ح البيت



فان المراد بالصلوة والجماع الافعال المخصوصة المتعارضة لموضوع اللفظ وتجزئة لغوية مثل ما غير معلوم فيتحقق  
ان اجمال هذا اذا علم النقل عن الموضوع لغوي لا غير ولا يعلم ذلك الغير اما العلم يعلم النقل فانه لا يكون جملا  
لوجوب حمله على موضوعه الاصل والثاني كالدول دليل على عدم ارادة حقيقة اللفظ منه والجماعات مستعدة ولا  
اولوية لاحد فانه يحقق الاجمال وقد يكون الاجمال في الفعل كالمصلي صم ولم يعلم على اي وجه اوقعه الصلوة من  
وجوب او ندب فانه يكون جملا محتاجا لبيان الا ان يقتصر بتلك الصلوة ما يدل على الوجه كالمصلي باذان  
وانما فانه قرينة للوجوب قال في حصة البحث الثاني في الجملة جارية في حكمه وادناه كالايات المتقدمة اجماع الخالف  
بان القصد الاقزام والا ندم العتبت فانه ذكر مع البيان طال بغير فائدة والا ندم تكليف الجماع والجواب المنع من  
الملازمة الاولى ان كان المطا اقام التفصيل والمنع من الثانية لجواز افتقار التطويل على حقيقة او ظاهره  
في الاستعداد للاشتغال قبل البيان فيحصل الثواب اقول انفق المحققون على جواز وقوع الجملة في كلام  
الله تعالى ومنه شاذ ان المصلي قد يكون متعلقا بالتعبير عن الشيء اجمالا دون التفصيل فينبغي تحصيل تلك  
المصلحة ولانه واقع فيكون جازيا اما الاول فلكونه الايات المتقدمة ذكر ما من قوله تعالى واتوا احدكم يوم حصاده  
وما بعده واما الثاني ففقط اجماع المانع بانه لو خاطب الله تعالى بالجملة كان امانا ان لا يقصد به الاقزام فيكون عتبا  
وهو في غير نفي الله عنه او يقصد به الاقزام فاما ان يتم اليه ما يدل على المراد ولا فان كان الاول لزم التطويل بغير  
فائدة وان التفصيل على المعنى سهل او دخل في باب التفسير من الجملة المتعقب بما يدل على المراد منه وان كان الثاني  
لزم تكليف ما لا يطاق اذ فهم المعنى المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه في غير مقدور والجواب ان مراده بالا قزام  
المقصود بكلام ان كان التفصيل لم يلزم العتبت على تقدير انكاره فانه لا يلزم من انتفاء قصد الاقزام التفصيل  
انتفاء قصد الاقزام مطلقا وانتفاء قصد مطلقا في يلزم العتبت وهو مراد الله تعالى بقرائه بقوله المنع من الملازمة  
الاولى ان كان المطا اقام التفصيل وان كان المراد الاقزام مطلقا او الاجمال لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير  
تجزئة عن البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير اقراره به لاحتمال اشتغال التطويل المذكور على فائدة  
خفية يعلمها الله تعالى ولا تتم بدني عقولنا اذ ادراكنا على فائدة ظاهره وهي استعداد الكلف للاشتغال عند  
الخاطبة بالجملة واجتماعه من طلب البيان الموجب حصول الثواب واليه اشار المصطفي بقرائه بقوله والمنع من  
الملازمة الثانية قال في حصة البحث الثالث في تحليل الحرم المضافان الى الاعيان بحمل التكليف فهم حرم الاكل  
في حرمت عليكم الميتة والوطي في حرمت عليكم اما انكم اجماع الكرخي بان متعلقا غير مقدور فلا بد من اضراره ولا اخفاه

والجواب المنع من عدم الاختصاص اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر الشياطين انما مجمله وليست كذلك فتمت  
التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان مثل قوله تعالى انا احللت لكم ذواتكم وقوله اليوم احل لكم الطيبات وطعام  
الذين اوتوا الكتاب حل لكم اكلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم الميتة والدم حرم عليكم امس لكم قد مضى محققا  
المعزلة والاشارة الى ان الميتة مجله فلا يلاهي عبد الله البشري ابن الحنن الكرخي لانه يتبع في الفهم حل الاكل  
وتحريره من قوله اكلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم الميتة وحل الوطي في حرمة من قوله انا احللت لكم ذواتكم  
وحرمت عليكم امس لكم وبما ذكره المصنف الى الفهم عند الطلاق اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدم ومن كان مجازا لم يحسن  
الوضع لغوي لانه بالنظر الى العرف الطاري حقيقة تحللتا لكنه مجازا اجماع على غيره من الجازات وقد تعدر حل اللفظ  
على حقيقة فتعين حمله على المقدمين اجماع الخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل والتحريم بالاعيان  
من عوارض افعال الملك فلا بد من اضراره ما يصح تعلقه به من افعال ليل يبلغوا الى طيار فاما ان يصح جميع  
ما يمكن اضراره منها وبعضه والا الاول محل لا صلا عدم الاضرار الموجب لتقديره بما يرفع الضرر فتعين الثاني  
وليس اضراره بعض معين فاما اول من غير فني اضراره بعض غير معين فيتحقق الاجمال والجواب المنع من  
الاحتياج الى الاضرار فانه لما تحقق اذ لم يكن اللفظ ظاهرا في العرف في الفعل الحقم غالبا من تلك العتبت  
كذلك فان كل واحد من الاقزام العتبت بيا درال في حقه عند قول القائل احللت لك المذلي وحرمت عليك  
الميتة تحليل الاكل وتحريره سلمنا لكن لانه بطلان اضراره جميعا وكونه موجبا لزيادة الاضرار الى الخالف الاصل معارضا  
بما ان اضراره بعض منقضى الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب لتيقن البراءة والخروج عن  
العهدة سلمنا لكن لانه عدم اولوية اضراره معين فان النقص القصد من المعين غالبا كالاتباع من التمسك  
والاكل من الميتة او لانه كونه مفهوما عند اطلاق اللفظ دون غير مما يمكن اضراره قال في حصة البحث الرابع في  
ليست مجمل لان البيان كانت للبعيض ثبت القاطع والواجب الاستيعاب اجماع الحقيقة باحتمال اجماع البعض  
فيثبت الاجمال وقد تقدم جوابه اقول المحققون على انه الاجمال في اية التمسك وهو قوله تعالى وامسكم  
وخالف في ذلك بعض الحنفية لانه ابا امان ان تكون معينة للبعيض كما هو مقتضى بعض التمسك فعية  
انه لا لصاق كما ذهب اليه اكثر الادباء وعلى التقديرين في الاجمال ما على التقديم الاول فلان البعض صادق  
على كل واحد من الابعاض بالتواطي فالامر به يجب تحريم المكلف في مسج اي بعض شيا منه لان الامر به كلي  
وهو موجود في كل واحد منه فلا اجمال واصحاب التقديم الثاني فلانه يجب صريح الجماع وهو مقتضى ما ذكره القاض

لا يستبعد



ظ  
برس

عبد الجبار وابن جني لان الباء دخلت على المشي وقرنته بالراس وهو اسم للعقوبة فتاوه لا بعينه فجب  
 مسحه اكل فلا اجمال ايضا وقال اخرون ان الصيغة المذكورة حقيقة في النذر المشترك بين مسحه والجمع  
 لا تستعمل فيها ما في الكل فلا اتفاق واما في البعض فكما يقال مسحه راس اليتيم وان كان قد مسحه بعض  
 والاشتراك الجازم خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في النذر المشترك بينهما ولا يمتنع الا اجمال وتخبر  
 المكلف فيها اجماع الحقيقة بانه لا يمكن ان يكون المراد مسحه جميع الراس ومسحه بعضه والاولوية لاحدهما  
 فكان مجالا والجواب المنع من عدم الاولوية فان البان كانت للتبعية فجمعا على ارادة مسحه البعض  
 او على اطلاق اللفظ ولانه متعين الارادة لكونه لازما لشيء الكل وان لم يكن متبعا لشيء كان جمعا على ارادة  
 الجميع او على ما بينا ولا نه حصل بغير الجواز والامتنان قالوا لا بد من ذلك ولا اجمال في الفعل المنفي اذ اقرب مجازا  
 الى انفي الحقيقة المتكاثرة لشيء جميع الصفات في الشيء المتكاثرة في العدم ودلالة المطابقة هنا وان است  
 لا يلزم اتفاق دلاله الالتزام لان اللفظ بعد استقرار الدلالة صار كالعام فاذا خص به بعض الموارد  
 وهي الذات بقي الباقى مندرجات الارادة اجماع ابو عبد الله بان الفعل موجود فلا بد من مضمون يفرق  
 اللفظ اليه ولا يخص به بعض المضمونات دون بعض والجواب قد بينا الاولوية اقول اكثر الناس  
 على انه لا اجمال في اللفظ الدال على نفس الفعل مثل لا صلوة الا بقائه الكتاب ولا عمل الا بغيره ولا صيام لمن  
 لم يثبت الصيام من الدنيا ونحوها صلا لا لا عبد الله بالصواب لان اللفظ ان كان له معنى شرعي كالصلوة  
 والصيام حمل على ظاهره من غير متناه عند اتفاق الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة وتبليغ النبوة  
 في الصيام وهو يقتضي كونه اجزا من تلك الافعال المنفية او اشتراطها وان لم يكن له معنى شرعي مثل  
 لا عمل الا بغيره حمل على نفي الشيء لان نفي الذات غير مقصود حقيقة فلا بد من اضرار حكم وصفه ليضاف النفي اليه  
 حذرا من تعطيل اللفظ واضرار الصحة اولي لان نفيها اقرب الى نفي الذات من نفي باقي الصفات كما في المثال  
 الصحة الحقيقة في ان نفي كل منها ملزم لنفي جميع الصفات ونفي غيرهما كالفضلية والكمالية ليس كذلك فكان  
 ابعد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ على ما هو اقرب الى موضوعه اول من حمله على الا بعد عنه واما لان اللفظ  
 دال على نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لا اجمال بها الصفة عند عدم الذات و  
 يكون قوله لا عمل الا بغيره مثالا للاحكام في الذات ونفي الشيء في الكمال ترك العمل به في نفي الذات لمحضها فوجب  
 ان ينفى عنه لا بد في الباقي لا يقال اللفظ ليس دال على نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة لدلالة

اي الذات والصحة وكذا  
 الصفة في قوله كذا  
 مستند

المطابقة

المطابقة اعني دلاله اللفظ على نفي الذات فاذا انتفت وجب اتفاق دلاله الالتزام لا استحالة النافي عند ارتفاع متبوعه  
 لا ما نقول ان اللفظ بعد استقرار الدلالة وحقق الوضع يصير بالنسبة الى معانيه المطابقة والالتزام كالعالم  
 بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على اتفاق المطابقة مع معمولاته في المعاني الالتزامية لعدم المعارض  
 اجماع الخالف بان الصلوة والعلم مثلا موجودان فاستمع صرف النفي اليها وجب صرفه الى حكم من احكامها  
 وليست بعض الاحكام اول من البعض الا خود اهتمام الجميع فيلزم منه زيادة الاضرار من غير ضرورة وهو خلاف  
 الاصل فتعين اضرار بعض غير معين وهو معنى الاجمال والجواب المنع من وجود ما له معنى شرعي كالصلوة والصيام  
 عند عدم قراءة الفاتحة وتبليغ النبوة لانها انما يصدق فان حقيقة على الصحيح عنها وما ليس له معنى شرعي  
 كالعمل المحقق فلام انه لا اولوية لبعض ما يمكن اضراره على البعض الاخر فان اضراره الاحكام كالحق مثلا  
 اول كونه اشبه واعلم انه قد يرد النفي للشيء عن الفعل المنفي مثل قوله فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج  
 وقد يكون نفي وجوده كعدمه لا يجرى بعد النفي قال قد صح ولا اجمال في انه السرفه اذ القطع حقيقة في الابانة  
 والبعد في العوض من التكب قول ذمب السيد المرتضى رحمه الله واتباعه ان اية التوقه وما في قوله والسارق  
 والسارفة فاقطعوا ايديها مجمل لان لفظ اليد يطلق عليها من احوال الاصابع ومن الكوع ومن المرفق ومن الكتف  
 والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشترك بينهما والاشتراك ملزم للاجمال عند الجرح بما يعين المراد وقال اخرون  
 انما مجمل في القطع ايضا لا يصدق على الابانة كما يقال قطعت الفصن وعيا الشق كما يقال قطعت يدي عند يدي  
 العلم ويريد الجرح والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من الاشتراك قد بينا ان مجرد الاستعمال لا يدل  
 على الحقيقة لفظ اليد موضوع لها من التكب وصدق على الابعاض المذكورة انما هو على سبيل المجاز من باب تسمية الجزء  
 باسم الكل وهو اول من الاشتراك على ما تقدم والقطع حقيقة في الابانة والجرح في قوله قطعت يدي عند يدي العلم انما  
 هو على لفظ اليد لان المراد من ذلك البعض المبين لما في الآية انما تحققه قال قد صح ولا يفي قوله رفع عن متي  
 الخطا والذنب لان المفهوم في المواحد ١٢ قول اكثر الاصوليين على انه لا اجمال في قوله رفع عن متي الخطا والذنب  
 فلا لا لا الحسين الى عبد الله البصري حيث زعم انه حمل لان الخطا والذنبان غير مرفوعين عن الامم وكلام الرسول عم  
 صادق فلا بد من اضرار ما يتقيد به الكلام فاما ان يضرر جميع الاحكام وهو بطريق لفظ الاضرار الاصل فيقتصر منه  
 على ما تنفذ به الضرورة وهو البعض ولان الاجماع واقعه على ثوب بعض الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات وقضا  
 العبادات وذلك البعض الواجب اضراره اما ان يكون موحدا وهو لا لعدم دلاله اللفظ عليه او غير معين وهو على الاجمال

الحقيقة من النذر الذي  
 ذكره في هذا الموضع  
 مجازا

وما اشكره عواظي







تأخير البيان عن وقت الحاجة والاخر لئلا يظن ان قولنا كان او فعلا ونحوه البيان بالثاني  
وان شأنا في إمكان البيان بما يحذف الطول المقتضى الى تأخير البيان عن وقت الحاجة بكل منها والى قول  
المع طالب ثوابه ويعلم كونه بياناً عاماً الى الفعل والثاني فلهذا وقوله عايد الى الشيء وقوله او باللفظ عطف على قول  
بالضرورة وقوله وبالترك معطوف على قوله وبالفعل قال **الشيخ** الثاني الفعل والقول ان اتفاقا لا بيان  
والثاني تأكيد وان شأنا كالمطاف طوافين واخر واحد قال ابو الحسن المتقدم بيان وقيل القول لانه بيان بذاته  
ولانه جمع بين الدليلين في الفعل فحمل ان من خواصها قول القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما لبيان خطاب  
متقدم عليه ما يحتاج الى البيان فاما الاول فكونه بياناً واثني انهما ان توافقا بان يكون مدلولهما واحداً فالسابق منهما  
بيان والاخرى تأكيد لانه لا كشف وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التأكيد فان علم تأخرهما  
يعني شبه احدهما الى الاخر بالتقدم والتأخر فالبيان هو الاول والثاني مؤكدا وان حمل علم في الجملة ان احدهما بيان  
والثاني مؤكدا فهذا كما تمت وبين في قوة الكشف والابتناء ما لو توافقا فيه لم يصلح الاضعف للتأكيد الا ان  
فان علم عدم الاضعف كان الاقوي قوله او لكان يمكن تقدم الاقوي وتأخر الاضعف والآن لم  
تأكيد الاقوي بالاضعف فكذلك قيل وفيه نظر للمنع من عدم تأكيد الاقوي بالاضعف فان من العلوم من الظن  
الحاصل شراره الشاهد بين بيانها بضم ثلث الياء وترج بسببه على شاهد من غير عند المعارض ثلثا  
لكن التأكيد ليس بالاضعف وحيث بل بالجمع منها فانه ارشاداً وشفاً وايضا جاز ان كان اقوي  
من الاخر وان شأنا ظاهراً كادور عنه عم انه قال من قرن الى العرف فليطعن لهما طوافاً واحداً ما  
روي عنه علم انه قرن بينهما وطاف لهما طوافين وتعيين فان تقدم احدهما على الاخر كان المتقدم بياناً  
عند الحسن فان كان القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال صاحب الاحكام  
ان كان القول متقدماً فالطواف الثاني غير واجب فعل النبي عم حب حله على الذنب والاروم شيخ ما دل عليه القول  
والجمع بين الدليلين اولى من شيخ احدهما فعله الطواف يكون تأكيداً للفعل وان كان الفعل متقدماً فهو  
وان دل على وجوب الطواف الثاني الا ان القول بعد ما يدل على عدم وجوب القول بالمال دلالة القول متممة لم  
يرفع الا ان يكون ناسخاً لوجوب الطواف الثاني في جهة دون امته الا في قوله على وجوب الاول دون الثاني في  
حق امته دونها وانما ان جعل المتقدم منهما تالوا في تقدير تقدم القول وجعله بياناً لكونه مستقلاً في الدلالة بغيره  
بخلاف الفصل المنفرد في اقتران ما يدل على كونه بياناً تالوا في تقدير تقدم القول يمكن حمل الفعل على تدبير الطواف

الثاني ولو قد تقدم الفعل لزم تعطيل دلالة القول اكونه ناسخاً لحكم الفعل او ان يكون الفعل بياناً لوجوب الطواف  
في جهة علم دون امته والقول دليل عدم وجوبه في جهة امته وانه الاحمال والبيِّن بخلاف الاصل والافتراق بين البيِّن  
وبين امته في وجوب الطواف الثاني موجود بالنسبة الى الاشتراك اذ هو الغالب في الاحكام وقال آخرون يكون  
القول بياناً لوجوب الطواف الثاني لانه بيان بغيره بخلاف الفعل لانه في كونه بياناً الى قريبه حاله او  
مقاله ولان فيه جمعا بين الدليلين الاحتمال كون فعله من خواصه ملوحجمل التاويج قالوا لو الحسن يكون  
البيان القول كما ذكرنا ولان فرض تأخير القول مفض الى كونه ناسخاً او معطلاً بخلاف عكسه لجواز كونه من  
خواصه بلا شبه ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ان ما ذكره من المثال غير مطابق اذ ليس القول وارداً على  
يحمل ليكون بياناً بل هو حكم مبتدأ وفعله علم لا ينافي قوله لا يتقدم ان يقول فليطعن لهما طوافاً واحداً  
ازيد او تحذف وقت التكليف بالخطاب لئلا يخر البيان عن وقت الى جزم اما على تقدير عدم هذه الزيادة  
او علم حضور وقت العمل بدلول القول فلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافي في ايجاب واحد ولا يوجب شأنا  
الا عند من يزعم ان الزيادة في العبادة شيء قائم **الشيخ** الثالث البيان قد يبيّن في القوة  
والضعف وقد يكون معلوماً والمبين مطلقاً وبالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمطلقين ولا فرق بين الواجب  
ويخرج في وجوب بيانها اقول مثلاً اياه البيان المبين في القوة والضعف او علم ما رده يكون في طريقها اي دليل  
صدورها عن الشارع ومارقة في دلالتها على معناها اما الاول فذهب ابو الحسن الكرخي الى وجوب كون البيان  
معلوماً اذا كان المبين معلوماً ولهذا رد خبر الاوساق وهو قوله علم لئلا يخرى دون حصة اوسق صدقه  
وعمل بعموم قوله علم فيما سقت السما العشرة المحفوظ على خلافه وجواز كل واحد من الاقسام الاربع الممكنة  
في ذلك اعني كونها معلومة مبين ومطلقين وكون البيان معلوماً والمبين مطلقاً وبالعكس كما في تخصيص عموم  
الكتاب والسنن المتواترة بخبر الواحد وقد ظهر ذلك فيما تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني فان كان  
المبين مجرداً لئلا يبيانه تعيين احداً حاله باذي ما يفيد ترجيحاً على الاخر لوجوب العمل بالراجح وان كان ظاهراً  
في احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوي دلالة من العام على صورته المخصص وكون المقيّد اقوي  
دلالة على التقيّد من المطلق على الاطلاق اذ لو شأنا لزم الوقف ولو كان البيان موجوداً في الحال العلم  
والفراجه بل يتعين عكسه امامسا وانما في الحكم فقال قوم ان بيان الواجب واجب فان ارادوا ان بيانه على  
المرسول علم واجب وبيان غيره من المنذوب الباطل والكثرة ليس واجبا عليه وان كان مجرداً فهو باطل



فان بيان الجمل واجب مطلقا سواء تضمن فعلا او جمعا او غير من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه نظر  
للمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب فعله او تركه من المباح والمكروه والمندوب ليس فيه تكليف  
على ما تقدم ولا يلزم من عدم بيائه تكليف ما لا يطاق وقال شيخنا طاب ثراه ان المندوب والمكروه وان لم  
يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والاخر مطلوب التمكن فيما البيان لان طلب الفعل  
والتمكن يتبعان الفهم ولان الخطاب بما او بالمباح لا بد فيه من البيان خصوصا لغرض من الخطاب وهو الاقامة  
وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيه فانما ننسب النزاع فاستدعا الطلب الفهم منهج سلكا لكنه يستدعي في  
الطلب لا فهم المطالب لنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من دون البيان في موافق ذلك الغرض من  
الخطاب بما هو الاقامة مطلقا لا التفصيل قال في المحرر الرابع الاجماع على انه لا يجوز تاييد البيان عن وقت  
الحاجة الا عند من يجوز تكليف الحال ومنه ابو الحسن في ما جاز في الوقت الى جهة كل خطاب له ظاهر يراه مستحجا  
مثل العام المخصوص والجار والنسج وتعيين النكر والكنى بالاجمال وجوز في مثل المتواطئة والمشتكره وجوز  
الاشارة في خبر في الجميع الا وقت الحاجة وجمهور المعتزلة على المنع في الجميع الا النسج اجماع ابو الحسن بان  
مراده ما يعلم من الخطاب خلافا مع عدم الاشعار اذ لا يجرى الجمل فيكون في حق الاشاعر بطلان ما اذا  
قرأناه فانه قرأناه ثم ان علينا بياينه بانه امر بذكر بعضه بغيره انما بقره لا ذلوله تثير  
ولم يبيها وقت الخطاب والامساك او يقول ابن الزبير لما نزل انكم وما تعبدون لا تخضعوا محمد  
قد عبدت الملائكة والنجيب بانه يجوز تخصيص الميت قبل الفعل اجماعا وذلك مقتضى الشك في المراد بالخطاب  
مع عدم عدم البيان والجار من الاول انما يلزم الاقرار ان لو لم يتقرر في العقل جواز تخصيص كل في المشا  
وعن الثاني انه يقتضي تاييد البيان عن وقت الحاجة وكذا الثالث وعن الرابع انه جهل من السائل فان  
ما لا يتناول العقلا حقيقة وعن الخامس ان التكليف مشروط بالسلامة وهو ثابت عند كل عاقل وحق  
مكلفون باعتقاد عدم التكليف قبل الموت بشرط السلامة اولا انفق الامويون على انه لا يجوز تاييد  
البيان عن وقت الحاجة الا الذين يجوزوا التكليف ما لا يطاق وما تاييد عن وقت الخطاب فقد اختلفوا  
فيه فجزاه جماعة من الاشاعر والحنفية مطلقا ومنهم اخرون كالابي اسحق الموزني والقصير في مطلقا وفصل  
اخرى فقال السيد الرضي ابو الحسن الكرخي يجوز تاييد البيان الجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كالجاني  
والفاضل عبد الجبار يجوز تاييد البيان في النسج دون غيره وقال ابو الحسن البصري يجوز تاييد البيان ما ليس له

ظاهر كالجمل اما بان يكون اللفظ مشترك بين معان مستقردة او متواطئة بان يكون موضوعا للمعنى مشترك فيه كثيرا  
على السواء ما لا يطاق قد استعمل في خلاف ظاهره كالعام المخصوص والمطلق المراد منه المقيد والمنسوخ اعني الحكم الذي  
يتعقبه ما ينسخه والجمعية المراد بها الجواز والمتميز المراد به المعين فلا يجوز تاييد بياينه مطلقا لا عن وقت الحاجة ولا عن  
وقت الخطاب نعم في تاييد خبر بياينه التفصيلي ويكتفي فيه بالبيان الاجمال الذي وقت الحاجة كالمقال هذا العام مخصوص  
او هذا المطلق مفيد وهذا الحكم يستتبع او المراد من هذا اللفظ مجازة دون حقيقة او المراد بالنكر معين  
فاذن لم يمت دعاء واحد بما استباح ما خيرا البيان فيما لا يطاق وقت الخطاب وتاييد الاكتفاء ببيان  
الاجمال الى وقت الحاجة فالجواز تاييد بياينه ما لا يطاق كالمشتكر المتواطئ والمندوب المندوب تاييد بياينه على  
الدعوى الاولى لقولنا ان يقال لو خاطب الشارع بما لا يطاق غير مراد من دون القرينة لزم احد الامور الثلاثة وهي  
امام خروج الخطاب عن كونه خطابا بالاجمال او تكليف ما لا يطاق واللازم باقتضائه بطا فلو لم يمتدح اما  
الملائمة فلا بد ان لم يقصد به الاقامة اصل لزم الاول اذ الخطاب الكلام المقصد به الاقامة فمال يقصد به الاقامة  
لا يكون خطابا وان قصد به اقامة ظاهر مع عدم ارادته لزم الثاني لانه يجب اعتقاد الكلف ارادة الشارع  
ذلك لفظه وموجاهة وان قصد به اقامة خلاف ظاهر لزم الثالث فان فقام غير موضوع اللفظ وما يتبعه من غير  
قرينة تدل عليه في غير مقتضى التكليف به تكليف ما لا يطاق واما بطلان اللازم باقتضائه فقط واما الدعوى الثانية  
فظاهر فان المتدعي وباب الاقرار بالاجمال ترتفع ببيان الاجمال كارتقاء بالتفصيل واما الثالثة فلا مكان تخلف  
الفرض بالخطاب اجمالا لا اشتمال على صحتها لانه جاز في غير وقت الحاجة وباب الاقرار بالاجمال مسند عنه واجاب المصنف  
طاب ثراه عن الاول بالنسج من لزوم الاقرار بالاجمال وانما يحقق ان لو لم يتقرر في العقل جواز اراده خلاف  
الخطاب اما مع حذف ذلك وهو الواقع فلا اعراضا كما في المسألة ثبات مثل يد الحقوق ابيهم فتم وجه الدعوى باعينا  
وفيه نظر فان الدليل العقلي الدال على احتياج كونه جازيا لم يمتدح من اعتقاد عدم دلالة ظواهر الايات  
المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس عند المكلف دليل عقلي ولا نقلي عليه من ارادة ط اللفظ او جوب العود عنه  
لا غير وجواز اراده خلاف الظاهر في اعتقاد اراده الظاهر يكون ذلك الاعتقاد دلتنا عليه عن الجرم ومحتج  
الاشاعر على جواز تاييد البيان مطلقا اي فيما لا يطاق وفيه لا طائل بان ذلك واقع فيكون جازيا اما الثاني فقط واما  
الاول فمن وجه واحد هو انه قد اقرناه فانه قرأناه ثم ان علينا بياينه ونقطة ثم موضوعه للنسج في ما تقدم ومعنى  
قرأناه انزلناه وهو صريح في تاييد بياينه في النسج وفيه نظر فان الآية انما تدل على تاييد خبر عن الانزال والمنا بغير



الثلاثة وذلك لا يدل على تأخير عن الخطأ فان الثلاثة وتلحق القرآن ليس خطا بالانه قد لا يتصوره الا في الام  
الثاني انه لو امر من شرا بل بغير معنى غير متكرره ولم يعينها لهم الا بعد سواهم البيان اما امر في ذلك فلفظه  
في من الله بامرهم ان تذبوا بغيره واما كونه معينه فلفظه في انما بغيره ولا يكره ان انما بغيره صغرا انما بغيره لا  
فول بغير الارض ولا تضي الحوت مثله لا شئهم فيه ومن الكنايات عاين الى ما امره ابدا بغيره ولا لهم سلكوا تعيينها  
لقد لم في قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما بيننا ما لو كانا لو كانت منك لما احتجنا جوارك فخرهم في عن العبد بغير  
اي بغيره كانت واما انه لم يبينها لهم الا بعد السؤال المذكور فلفظه ومن جفقت لجواز تأخير بيان تعين النكر الثالث  
لما نزل قوله في انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبيري لا حصب جهنم قد عبت الملائكة  
والشجر فلو لا حصب جهنم في اخر بيان ذلك الى ان نزل قوله في ان الذين سمعت لهم من الحيتي اوليك عتوا مبعودون  
وهذا يدل على جواز تأخير بيان تخصيص العام في الخبر الواحد الرابع الاجماع وافهم على جواز امور الله في المكلفين  
بالافعال مع جواز موت كل واحد منهم قبل الفعل وذلك وجب الشك في المواد بالخطا بغيره وفيه ذلك  
الجابز يكون تخصيصا لم يقدم بيانه والحوار عن الاول والثاني ظاهرهما يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة  
وهو بظاهرا عافلا بذكر التأويل والعدول عن التأويل فيها معقول اما الاول فالمراد بالبيان هنا الاطلاق والآثار  
وهو على وفق اللغة كما يقال بان لنا الكوكب الفلاني اذا ظهر وكذا بان سور المدينة وهو اول من حمل البيان  
على بيان الحمل والعام والمفيد لان المعاني قوله ثم ان علينا بيانه عاين الى مجموع القرآن ومن العلوم ان  
مجموع القرآن ليس تحتها جاز الى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ عليه لزم عود الفهم في قوله بيانه الى البعض  
ومع خلاف التأويل فتعين حمل على ما قلنا وايضا فان البيان في الابه مضان الى القرآن والبيان بالمعنى الثاني  
انما هو بيان المراد من القرآن له واما البيان بالمعنى الاول فهو مضان في القرآن لا الى مدلوله والمراد منه  
فكان اولا وفي الثانيه المنع من امورهم بغيره معينه بل الامور به بغيره منك علام بظا الابه ولا لهم لو  
كانوا اموريين بغيره بغيره معينه لما استحقوا بالسؤال والاحتجاج عن التعيين والتوجيه والتخفيف بل كان احتكامهم  
للمدح والتشايك وفي لا يحتاج الى بيان لا مكان الامثال بغيره في بغيره شأوا وسواهم البيان اما لفظهم  
حيث حملوا اللفظ النكر على المعينه او لاحتجافهم في الاخبار بالمعنيات لا لهم وان كانوا مكلفين بغيره في بغيره شأوا  
الا انهم لا يذنبون الا بغيره معينه او انهم بغيره معينه بعد سواهم كما روي عن ابن عباس انهم لو ذنبوا  
بغيره ارادوا الاجراء لهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وعن الثالث انهم انهم انهم في تخصيصا للعام

المدكو لا تعرف من ان لفظه ما لا تناول القلاوح لا يكون الملائكة والشجر داخلين فيما يعبدون ولانه خطاب للعب  
وليس بعباد بل من الملائكة ولا للشجر وانما كانوا يعبدون الاصنام والاوثان فان الزبيري غلط وقال ما قال الله فيهم  
وعدم لفظه لذلك وعن الرابع ان التكليف مشروط بسلاسه المكلف وهذا القدر معلوم ككل عاقل وحق مكلفون  
باعتقادهم التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامته مما يزيل التكليف كالجنون وما يشبهه واجتبه العترة على امتناع  
تأخير البيان مطلقا بان المقصد من الخطاب الافرام على ما عرفت وهو غير متحقق في الجملة لحصول التردد بين معانيه  
والجواب المنع من عدم الافرام فان المكلف يفهم منه انه مكلف باحد الامورين او الامور يحصل الثواب عند العزم  
على الامتناع عند حضور وقت الفعل المأمور به وطريق بيانه واغرض المصطفي بانه في ذلك يظهر بان النزاع فيها  
لو كانت صيغة الامر مشترك كما في صيغة المأمور وفيه نظر فان ما في ان معناه ذلك وكيف لا والامثلة المتفرد عن الا  
صولي بين معناه بان النزاع مما هو في الاجمال في المأمور به لا في الامر وكذا تجزئهم سئلنا لكن على ذلك التقدير في العام المكلف  
انه لو ان يكون مأمورا باحد الامورين فيجوز على الامتناع في يحصل الثواب والى ذلك تنبيه جواز التسديد بغيره  
تأخير التبليغ الى وقت الحاجة لا مكان اقتضا المصلحة ذلك الامور بالتبليغ لا يقتضي الفور ولا العزم لان قرار  
المغزول الى القرآن عرفنا قول ذهب السيد المرتضى رحمه الله الى جواز تأخير تبليغ النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما وحى الله اليه  
من الاحكام الى وقت الحاجة وهو اختيار المحققين ومنع من تقدم اجماع السيد رحمه الله بان تأخير التبليغ الى  
وقت الحاجة قد يقتضي مصلح الا حصل في تقديمه فيجب التأخير تخصيصا لتلك المصلحة وقدسيا وي التقديم والتأخير  
في المصلحة فلا يتعين احدهما ولا يكون تقديم التبليغ متعينا على الاطلاق وهو المدعى اجماع المانعون بقوله في  
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك والامر للفور والجواب المنع من اقتضا مطلق الامر الفور وقد تقدم  
سئلنا لكن المراد بالانزال انما هو القرآن عرفنا لاي الاحكام المدعى وجوب تبليغها سئلنا ذلك لكن انما يتناول  
ما انزل اليه علم من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول ما يستعمل اليه من لان لفظه انزل ما مضى فلا  
يتناول الى حال ولا الاستقبال قال **محمد بن زيد** يجوز ان يسمع الله في المكلف العام من غير سماع مخصوص  
ويكون مكلفا له بطلب الحاصل فان وجب عمل به والا عمل بظا العام لانهم سمعوا اقلوا المشركين ولم يسموا مشركيهم  
سئلنا اهل الكتاب الا بعد حين وجوز اسماع العام المخصوص بالعقل وان افقر الى نظر اجماع ابو الهذيل ابو علي بن  
فيه اغرا بالجهل ومضا عن العمل بالعموم الا بعد البحث عن المخصص في انظار الارض والجواب لا اغرا مع ظن المخصص  
وعدم اليقين بالعموم وظن الاستعرا فان كان في الاحتجاج والعمل بالعام فبما انما لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص



اقول انما يكون باستثناء خبر البيان عن وقت الخطاب اختلاف في جواز اسماع الكل العام دون  
استماع الدليل المخصص ويكون مكلفا له بطلب ذلك الدليل المخصص فان وجب عمل مقتضاه والا عمل بقوله  
مع انما فهم على الجواز اذا كان الدليل عكسيا فذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسن البصري الى الجواز ومنه  
ابو علي الجبائي وابو الرضا بن العلاف واختار المصنف براه الا اول واجمع عليه برهين الاول ان ذلك واقع  
فيكون جائزا اما الاول فلان الصواب سمعوا قوله ثم اقتلوا المشركين حيث وجدوهم وذلك مما يوجب قتل  
المؤمنين لشدة المشركين لهم ولم يسمعوا مخصص ذلك العام وهو قوله علمتوا انهم سجدوا اهل الكتاب الا بعد  
مدح طوبى واختلافهم في حكمهم في خلافه غير لاروي ذلك عبد الرحمن واما الثاني فظا الثاني انه يجوز اسماع  
العام المخصص بدليل العقل وان كان مقتضاها ان لا يكون ذلك جازا سماع العام المخصص بدليل السمع  
بدون اسماع لان العلة في الجواز هناك انما هي كونها مكلف من معرفة المواد بالخطاب العام وبها  
يجوز استثناء في صورة النزاع فثبت الحكم اجبا ابو علي وابو الهذيل يوجبون الاول ان ذلك يوجب الاغرا  
بالجمل ويصح ان كان كذلك متبع وقوم من المتأخرين اما الاول فلان اسماع الكل العام من دون سماع المخصص  
يوجب اعتقاده ارادة الاستعانة منه وذلك جهل لان الواقعة خلافه واما الثاني فلان الاغرا بالجمل فيه  
والدفع منه عنه الثاني لو جاز ذلك لما جاز لمحمد بن ابي بصير من العومات الا بعد طواف في اقطار الارضين  
وسواء هل للعام تخصيص ام لا وطلان الثاني فهو لا يوجب بطلان المقدم والملازم ظاهر واجيب  
عن الاول بالمنع من ان يبعد الاغرا بالجمل وليست المخصص مطلقا بل هي باختيار كون اكثر العومات الشرعية  
مخصصة والعوم غير متضمني الارادة من اللفظ الموضوع له وعن الثاني بالمنع من الملازمة اعني توقف العمل  
بالعام على طواف اقطار الارضين للتحقق من المخصص وانما يلزم ذلك ان لم يتحقق ظن الاستعانة عند  
البحث عن المخصص الذي لا بعد مع المكلف مقصرا وعدم الظهور اما مع تحققه وهو الواقعة فلا ذلك لان عدم  
الظهور بالمخصص مع البحث عنه يوجب تنافضا في تخصيصه وينضم اليه ذلك كونه العام حقيقة في الاستعانة يحصل  
ظن استعانة المخصص والعمل بالظن واجب فبما هذا انما يذهب بجواز اسماع الكل العام المخصص من دون  
تخصيصه لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا قالوا في البحث الخامس كل من يريد بدفع  
افراجه بالخطاب وجب بيان له اما لان يعمل به كالعالم في الصلوة او لا كذلك كالعالم المكلف بمعرفة الاحكام الجارية  
وبشبهه ومن لا يريد افراجه لا يجب عليه بيان له ثم قد يراد منه العمل كالعالم في انه يراد منه التكليف بما يشبهه الغني اقول

ونحو  
منه

لما ذكر ان البيان واجب في الجملة اما عند الخطاب او الى جهة على ما مر من الخلاف انما الى بيان من يجب البيان  
له واعلم ان كل من اراد الدعوى افراجه خطابه الى البيان وجب عليه ان يبين له في الايدي افراجه كالجواب عليه  
له اما الاول فلانه لو لم يبين له لزم التكليف بالبحث في فهم ما لا يفهم الا بالبيان من دونه في واما الثاني فكان انه لا يتعلق  
له بالخطاب ثم الذي اراد الدعوى من فهم خطابه قد يراد منه فعل ما ينضم الى الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة  
فانه مكلف بفعله وقد لا يراد منه ذلك كالعالم في مسائل الجيوش وما اشبهه من الامور التي لا تعرض الا للثبوت كالاستعانة  
والتفاسد والارضاع واما الذي لا يريد منهم فهم خطابه فقد لا يراد منهم فعل ما ينضم الى الخطاب كالعوام بالنسبة  
الى مسائل الجيوش وما جرى مجراها وكانت بالنسبة الى شخص بالرجال وقد يراد منه فعلا كالعالم بالنسبة الى العباد  
وكالتسليم في مسائل الجيوش فان اراد منهم العمل بما يفهمه المقتضي بوليتهم المكلفين بسماع الايات الالهية والاخبار  
النبوية المستنظمة لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها قالوا في الفصل الثالث في الظاهر والمأول  
وقد مضى تخريفه ومن الثاني بيل بعيد وقريب فمن البعيد ما يبل الخفية قوله علم لابن غيلان وقد استلم على عشر  
امسك ارجاء فارقي ما يربون يا بنينا النكاح او امسك المتقدسات لقرب محمد بالاسلام وابعده منه قوله علم  
لغيره والديلمي عند اسلامه على الاختين امسك ما شئت فانه اقضي الجدير من غير تفصيل ومنه فاطمة بن  
مكينة باصهار طهم للمساوي في قوله الى جدي بن شتين مسكنا يوم ما وبين واحدتين يوم ما لا مكان قصد  
فضل الجاه وحصول متجيب الدعوة فيهم وليس بعيد حمل اية الزكوة على بيان الحرف لان سياق الابه  
للدواعي لهم في المعطوفين ورضاهم ان افروا وخطهم ان منعوا اقول قد مر في صدر الكتاب انما يجمع اللفظ  
باعتبار احتمال غير ما فهم عنه وعدمه الى النص والظا والجمل والمأول وعلم تعريف كل واحد منهما اذا انقسم  
بغير التعريف بل قد يكون مفيدا للحد بد التام وذلك عند ما يكون المقصود جنتا قريبا لاسمه والمقتضات  
مضوا لا فاذن لا احاطا الى اى دة تعريف الظا والمأول ولما كان الرجحان قابلا للشك والضعف بحيث يكون  
ناره ما نعان النقص واخرى دون ذلك وانقسم اللفظ بذلك الاعتبار الى النص والظا كان مقابله وهو المرجوح  
كذلك فلم يرد ان كان من التأويل ما هو قريب وما هو بعيد وينبغي ان تعلم انه لا يصح ان التأويل الا اذا أخذ رجل  
اللفظ على ظاهره لا ليل راجع عليه فينبغي ان يكون اللفظ محتملا لما صرف اليه وان كان  
بعيده لا بد وان يكون المأول حافظا وعلم بدلولات الالفاظ بحيث يعرف تفاوتها في احتمال اراءها فمن  
التأويلات البعيدة ما يبل اصحاب الجنبه قوله علم لابن غيلان ونقل غيلان بن سلمه الشقي وقد استلم على عشر



اسمك اربعاً وفارق سابرين وقد رآه ثلاثاً واول حمل لفظ الامساك على ابتداء النكاح فمجيء قوله مسك  
اربعا اربعة ارجاعاً من وجهين قوله وفارق سابرين اي لا تزوج الثانية بحيث لا يكون النكاح واقعاً في  
ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع فكان ذلك محججاً لان نكاح الكفار لا يبطل منه الا ما كان مخالفاً لشرع  
الاسلام حال وقوعه الثالث انه محتمل ان امر الزوج باختيار او ابل النساء وهذه التاويلات بعيدة  
لان ما افترت باللفظ من الفرائض يمنع من حملها على ما الاول فلان المنبذ الى الغم من لفظ الامساك  
انما هو الاستدانة دون الجذب ولان الرسول علم فوض الامساك المفارقة الى الزوج وما عجزوا فحقن باختيار  
عندهم لم يقع الفراق بنفس الاسلام وتوقف ابتداء النكاح على رضا الزوجات ولانه امر الزوج باختيار  
من العشرة وفارقه الباقي والا فهو جوب او للتدبير على ما هو وحصر التزوج في العشرة ليس واجباً ولا مندوباً  
وان كان النكاح في الجملة مندوباً بالجزء من النكاح غيرهن والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون ما هو واجباً والثالث  
ايضا ضعيف لان الحصر كان في ابتداء الاسلام اذ لم يكن ثابته في ابتداءه لم تحل المسلمين باجمعهم من  
التزويج على الاربع عادة ولو كان ذلك واقعاً لغل ولما لم يفعل علم بثبوته في ابتداء الاسلام والثالث ضعيف  
ايضاً لان الذي اسلم لم يكن عارفاً بالاحكام التي تنبئ في الاسلام حيث يعرف وجوب اختيار السابقات  
لقرب عهد بالاسلام ولما روي من ان واحداً اسلم على خمس فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اسك من اربع  
وفارق واحد قال لما روي عن ابي ادمان عندي ففارقاً ومنه تأويل قوله علم لغیر وادله يفي قد  
اسلم على الاثنين مسك ابتداء تثبت بالتاويلات الثلاثة المتقدمة لما تقدم من بيان ضعفها وهذا  
ابعد من الاول لانه مناصره بخبره حيث امره باختيار امره باختيار امره باختيار امره باختيار امره  
خلاف الاول ومنه تأويل ابي حنيفة اي قوله فاقطعوا شتمين متكئين بان المراد اطعام  
طعام شتمين متكئين ان المقصود انما هو دفعه الى جهه وان لا فرق في ذلك بين دفعه حاجه شتمين مسكئاً  
بوما واحد او بين دفعه حاجه متكئين واحد شتمين بوما وهو ضعيف اما اولاً فانه لا حاجة الى هذا الاشارة الى الف  
للاصل من غير ضرورة وما ذكره من المقصود ان سلم فليس مقصود واحد بل هو وقيل الاجتماع واعتناء بركة  
الاجتماع وحصول متجيب الدعوة فيهم فانه قل ان يخلو هذا العدد المذكور من المسلمين من اوليها الله  
حصل بركة ويكون دعاءه متجيباً وهو صواب ذلك في الواحد تأويله ليس من التاويلات البعيدة حمل علمنا اياه  
التي كونه هي قوله انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية على بيان المعروف دون تلك كل صنف من الاصناف

لان المقصود انما هو بيان مصارف الصدقات وشروط الاستحقاق ودفعه الى جمع صنف من الاصناف المذكورة  
لا دفعه الى جمع الكل وجوز صرفها الى واحد من الاصناف واستبعد الشافعي محججاً بان دفعه اضاف الصدقة اليهم  
بلام التملك وعطف بها او الشريك لبعض على البعض وكون الاية لبيان المعروف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه  
بجواز كونه مقصوداً او كونه الاستحقاق بمصلحة الشريك مقصوداً ايضاً وهو اولى لموافق الاضافة والعطف والعطف  
اولى واحداً بطلان ذلك فلا يجوز وهو ضعيف لان تباين الاية يدل على ما قلناه وهو قوله في ومنهم من  
يلزم في الصدقات الاية ولقد روي ان محمداً صلى الله عليه وسلم يعطي الصدقات من حيث ان اعطاهم كثيراً وضوا وان اعطاهم  
قليلاً او من غيرهم سخطاً وقد روي عنهم قوله ولواظم رضوا ما اقم الله واسو له وقالوا حبسنا الله يسعون بيننا الذين  
فضلهم رسولنا انما هم راغبون واشار الى ان محمداً صلى الله عليه وسلم يعطي اهلها ويحجب ومن حصلت فيه شرائط الاستحقاق  
وعند ذلك يقول انما الصدقات واجرا للفقراء عاظمها انما يتعين عند عدم المعارض من الفرائض وغيرها وقد  
بيننا القرينة العارضة عن القاية ما قلناه في ان القاية لا يمنع كون اللام حقيقياً في التملك لانه متعدي في  
غيره كالاستحقاق والاستشراك والمجاز يخالف الاصل فتعين كونها للفقراء المشترك بينهما وهو مطلق الاستحقاق  
وقوله لا منافاة بين ما قلناه وبين كون الاية لبيان المعروف بقا لان ما قاله يفيض الشريك ولا كذلك لو قلنا  
انما لبيان المعروف قال قتادة المفضل السادس في الافعال وفيه ما بحث الاول ذنب الامامية  
في امتناع صدق والذنب عن الانبياء سواء كان الذنب صغيراً او كبيراً ولا فرق بين العذر والذنب لان قبل النبوة  
ولا بعد تأويله لا لوجوب اتباعهم لعموم الامر بالاتباع مع الجهل بكونه معصية ولا ارتفاع الايمان عن اخباره فتبين  
قايده البعثة وعدم الانقياد اطاعتهم مع العلم بقوله محله وهو نقض الغرض وانفق العقل على امتناع وقوع  
الكفر منهم الا العقلي عليه حيث جردوا الذنب عليهم وكل ذنب عندهم كفر وجوز بعض الجمهور صدور الخطا في الاعتقاد  
الذي لا يوجب كفره كالحكم بعدم بقا الاعراض مثلاً او اما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا على عصمتهم فيه وما يتعلق  
بالفتوى كذلك الخطا سماعاً قد جوزه بعضهم والمختص به جوزه الكبار عليهم السلام وانه واقع واولئك جوزه عقلاً وسامع  
سمعا والجبائي منع من الصغيرة والكبير الا على سبيل التاويل وبعضهم منع من العذر والتاويل جوزه سماعاً الا انهم  
لمنع عقولهم مطابرون بالخط من ذلك والتمس المنع من الكبير وجوزه الصغير سماعاً وخطاً وعلمنا  
وتأويل الا المنع والحق ما ذكرناه اولاً اقول لما توقف كون بعض افعال الرسول عليه من مبادي الاحكام الشرعية  
على عصمته علم تحت عامواع من ذلك وهو مطلق افعال الانبياء عليهم السلام واعلم ان الامامية في مبادي عصمة



كل نبي من كل ذنب صغير كان او كبيرا عمدا او سهوا او خطا في الساب قبل النبوة وبعد الانه لو جاز عليهم  
شي من ذلك لوجب انبا عليهم فيه حبل الكلف يكون معصية لعدم الامور بالاتباع مثل قوله تعالى فانبهوه  
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني والاتباع لا يلزم وجوب الحرام والان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن معصيا ولا جازا خبارة  
بالكذب ولا يتبعون الوثوق باخباره وهو ملزم لاننا فائدة البعثة اذا الغرض منها تعريف الملوك  
ما لم تستغل عقولهم بادراكه من الفتن والحق وجوب اخبار النبي صلى الله عليه وسلم بذلك بحيث ينابذونه على فعل  
الواجب واجتناب المحرم فلو جوزت الامم الكذب في اخباره بحيث يكون كونه ما اخبر به حجة في نفسه  
وما اخبر به حجة حقا وما اخبر به حجة حراما وبالعكس لم يتبع احد منهم ولم يبقا دوا الى امتثال او امره ولو  
صعب وان جواز الخطا عليهم يقتضي محملهم من قلوبهم ويوجب الاحتياط بهم والاعراض عن متابعتهم  
والاقدام على مخالفتهم وذلك نقص الغرض من النبوة وانفردت الامم بهذا التزيم عن جميع الفرق  
اما المعتزلة فلم يبرحهم وقوع الصغار منهم واما الاشاعرة فالأكثر منهم على جواز المعصية عليهم صغير  
كانت او كبيرة بل ولا يمنع عقلا ارسال من اسلم عن كفره ووافقه بعض المعتزلة على ذلك لعدم ما  
يدل على عصمتهم عن ذلك فان دليل العقل مبني على الحق والحق العقليين وجوب رعاية الحكم في  
افعالهم وهم لا يقولون به واختلف الجمهور منهم بعد النبوة وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشياء احدها  
ما يتعلق بالاعتقاد وقد انفردوا على انه لا يجوز عليهم الكفر الا التفصيل من الجواز فالحق قالوا بوقوع الذنب  
منهم وكل ذنب عندهم كفر واما ما لا يبلغ الكفر من الاعتقاد الفاسد مثل كون الاعراض باقية وغير  
باقية فجزؤه قدم ومنع اخرون لكونه منفردا نورا ما يتعلق بالتبليغ والتفعل على امتناع التبصير عليهم  
والانزال الوثوق بما يخبرون به من الاحكام وجوز بعضهم وقوع ذلك منهم سهوا لا عمدا وثالثا ما يتعلق  
بالفتوى والاكثر على امتناع خطا فيهم وجوزهم قوم سهوا ورابع ما يتعلق بافعالهم فمنهم من جوز عليهم  
الكبار عمدا والخسوف قالوا بوقوع هذا الجواز والقاضي جوزة عقلا لا سمحا ومنع الجاهلي من ارتكابهم الكبار  
والصغار عمدا وجوز ذلك منهم على سبيل الخطا في الساب وبعضهم منع من ذلك عمدا وخطا في الساب وجوز  
سهوا لكنهم موافقون بما يقع منهم على سبيل السهو وان كان موضوعا عن امثالهم لقوة معرفتهم وعلمهم  
من الخطأ واكثر المعتزلة منعوا من وقوع الكبار وجوزوا عليهم الصغار عمدا وسهوا وخطا في الساب  
الا المنع كالكذب والتطفيش وسرفة الغلب وكافة من قبل ومنهم من قال لم يقع منهم ذنب صغير ولا كبير عمدا

الخطا

واما السهو فقد منع كنهه ان يذكره في الحال ويعرفه غيره انهم سهوا عنه والحق الاول لما تقدم والاستصحاب  
في ذلك المذكور في الكتب الكلاسيكية **الحث الثاني** الحث ان فعله علم اذا لم يظهر فيه قصد  
الغتر لم يدل على حكم في حقا لاحتمال الاباحية اجماع الموحدين بقوله تعالى الذين يخافون عن امره  
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوه فاتبعوه في ما اتاكم الرسول فخذوه قل اطيعوا الله واطيعوا  
الرسول ووجناكم لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولانه احوط والجواب الامور حقا في القول سلمنا الاشتراك  
لكن لا يدل على الفعل خصوصا في شئ ذكر الدعا والاسوة انما تحق مع علم وجه الفعل وكذا الاتباع والمرد بالاية  
تيسر القول لتزيمه وما نأكل والطاعة موافقة الامر ونفي الحرج يدل على الاباحية لا على مطلوبهم والاحتياط انما  
فيما علم وجهه ويلحق بذلك الافعال الطبيعية كالقيام والقعود والاكل وما ثبت تخصيصه علم به كالوصال  
والزينة على اربع اقسام ما وقع بينا فانه يتبع فيها اجماعا كقطع السارق والفصل من المرفق وما عدا ذلك مما  
علمت صفة وجب الناس به فان كان واجبا كنا متعبدين بايقاع واجبا وان كان ندبا تعبدنا بالندب وان  
كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليومنة  
بفضل الغي لا فعله وقوله لمن كان يرجو الله فليس على التزك الاجماع على الرجوع في الاحكام الى فعله كقوله الصالحين  
افعلوا فافعل الرسول عليه اما ان تكون طبيعية كالاكل والشرب والقيام والقعود وما جرى مجرى ذلك كالنوم  
والاستيقاظ والنزاع في كونها مباحة بالنسبة الى الله والى امته اليها او غير طبيعية فاما ان يثبت كونه من خواصهم  
علمه كوجوب الزكوة والحق بالليل واباحه الوصال في الصوم والزيادة على الادب في الشكاح الديم وذلك لا يدل على  
مشا ركنه كناية فيه اجماعا بل يدل على عدم مشا ركنه اياه فيه والام يكن مختصا به او لا يثبت فان عرف انه  
فعله بيانا لنا فهو دليل بغير خلاف والامح انه لا يدل على وجه الفعل بحده بل موافق للبين وقد يكون بيانا لصفة الفعل  
لا وجهه كقطع يد السارق وغسل اليد في الوضوء المرفق وان لم يعرف كونه بيانا فان علم ان الرسول علم فقد  
بايقاع التقرب الى الله كان دلا على الوجوب في حقه وحق امته عند جماعة من الأصوليين كابن شريح وآبي هريرة وابن  
حمران والحنابلة وجماع من المعتزلة ونقل عن الشافعي انه للندب وهو مذنب الى الله وعن مالك انه لا باحة ومنهم  
من قال بالتوقف وهو مذهب السيد المرتضى رحمه الله والصغيرة والغزاة وجماع من أصحاب الشافعي والاولى انه لا قدر  
المشرك بين الوجوب والندب لان التقرب الى الله تعالى بالفعل يرفع كونه مباحا ومخطو راو مكرها وخصه صبيك واحد من  
الوجوب والندب لا يعلم قصد عايب التعيين وكذلك في حق امته وان لم يعلم قصد التعيين وهذا موافق لما ذكره المصنف

الندم



وبحث عنه وقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه فقد اختلفوا بين الواجب والندب  
 والمباح وما رجع الخرج عن الفعل لان عصمة علم تمنع من وقوع الخطر وتندرو وقوع المكروه منه واغلبه الواجب  
 والندب والمباح في افعالهم في اطرارهم هذا في حقه اما في حقه فكذاك ايضا لا يعلم وان كان قد اختلفت  
 الا ان مشاركة امته في الاحكام اغلب واكثر من عدم مشاركة وادراج النادر تحت الغالب اول وقد  
 اخرج القائلون بالوجوب بدوهم ذكر المعطوفات منه ثمانية الاول قوله في فليخرج الذين في الفون عن امره  
 ونظير الامر بطلب على الفعل كالمطل على القول على ما هو والخروج عن غايته فعد دليل وجوب موافقة وهو الاشارة  
 بمثله الثاني قوله في قد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر لقد بره من كان  
 يرجو الله واليوم الآخر فله فيه علا اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقص ان من لم يكن له فيه اسوة حسنة لم يكن  
 راجيا لله واليوم الآخر وهذا نوعه وذكر ذلك دليل الوجوب الثالث قوله في فاتبوه امر الله تعالى بما بعثه  
 وفي الايات بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم الرابع قوله في ان كنتم تحبون الله فاتبعوني والى انما يحل لازم  
 طبع الله تعالى الواسية انما والامر الواجب واجب وفيه نظر يمنع من دلالة الآية على لزوم المدعي فان الامر بالاتباع  
 في شرط بالحب والشرط غير متلزم للشرط لما كان لازم الامر الواجب واجب فان بعض لوازم الواجب  
 قد لا يكون مطلوبا للموجب فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما الى محس قوله في وما انكم الرسول فخذوه وان فعل  
 فعلا فقد انا نابه فيجب علينا اخذ ما هو العمل به وذلك بعينه الوجوب كما هو السالك من قوله في اطيعوا الله واطيعوا الرسول  
 امر بعبادة الرسول والاتباع بمثل فعل العبد لانه فعل طاعة له فيكون واجبا على الامور وفيه نظر لان امثال الامر تحصل  
 بطاعة في القول وان لم يبايع في الفعل السابع قوله في فداقني زيد من اوطار زوجنا كما كلبا يكون على المؤمنين حرج في  
 ازواج ادعياءهم اذا قضوا منهن وطرا بين في انه انما زوجهم كما يكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المظان الثامن انه  
 الحوط لانه ان كان واجبا فقد خلت الكلفة منه بالقيام به وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج في فعله اما لو تركه امكن  
 ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل فيلحقه الذم والخرج والجواب المنع من كون الامر حقيقة في الفعل خاصة على ما تقدم  
 ولو سلمنا اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على ارادة الفعل لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معنيين بعينه خصوصا  
 مع وجود الغزبية الدالة على ارادة القول ونسب في ذكر الدلالة في الآية وباب قوله في لا تجعلوا دعا الرسول بينكم كدعا بعضكم  
 بعضا قد يعلم الله الذين يتلون منكم لو اذ فليخرج الذين في الفون عن امره ان تصيبهم فتنه او يصيبهم عذاب  
 الهم وعن الثاني ان الاسوة انما تحقق مع العلم بوجه الفعل اذ الناس عبارته عن الايات بمثل فعل الغير على وجهه لا

بالحق انه حقيق في القول

مطلق ففعل الرسول علم قد يكون واجبا وقد لا يكون فلهذا مجرده لا يدل على الوجوب لعدم دلالة العام على الخاص وهذا  
 بعينه جواب عن الثالث وايضا فظاهر الامر انما هو وجوب اتباعه تحققة علم وليس مراد اقطاعه فلا يدل من اخبار  
 شيعية فيه وهو ما قوله او فعله او ما معا والثالث بطلان استلزامه بوجه الاخبار المتخالف للاصل فتعين احدهما  
 ولجب ان يكون هو القول لو وقع الاجماع على وجوب اتباعه فيه بخلاف الفعل وفيه نظر فان المتابعة انما تحقق في  
 الفعل اما القول فان المتابعة فيه غير مقصودة وقوله المتابعة في القول واجبه بالاجماع ان اراد بها العمل عمدا  
 القول فهو مستلزم لكن ذلك يسمى طاعة لا متابعة وان اراد ان يقول مثل قوله كان ممنوعا ولم يقبل به احد لكونه غير  
 معقول لا استلزامه خطاب الانسان فتنه وهو الجواب عن الرابع ايضا وعن الخامس ان المراد بالاتباع القول دون  
 الفعل لدلالة الغزبية وهي قوله في مقابلته وما ناكم عنه فاتبوهما عليه اذ النهي لا يكون الا بالقول وايضا فلان الله  
 اذ افضل فعلا فانا نابه فان العرف ياباه وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول دون  
 الفعل على ما سبق وعن السابع ان غاية الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه في استغفار الخرج عند تركهم بازواج  
 ادعياءهم وذلك يدل على اباية الوجوب ولا يلزم من ذلك كون كل ما فعله واجبا حيث يكون مثله واجبا  
 علينا وعن الثامن ان الاحتيال انما يحقق اذا علمنا وجه الفعل اما اذا لم نعلم ذلك فلا احتمال كونه حراما  
 علينا كافي الوصال وحج وزه الاربع وان يكون مندوبا او مباحا فيكون اعتقا كونه واجبا جريلا وبالجملة فلا  
 حياط انما يحقق فيها فلو عن احتمال الضرر وما نحن فيه ليس كذلك واما ما علم وجهه من افعاله عمدا  
 ليس من خصايصه معي علينا التماسي به عند الاكثر من المعتزلة والفكر بعينه انه ان كان واجبا وجب علينا  
 ان نرفعه على وجه الوجوب وان كان فعلا كنا متعبدين به على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين به اعتقا  
 اباية وانه كان لنا فعله وتركه واجب بعضهم التماسي في العبادات دون المناكحات والمعاملات وانما  
 اخرون ذلك كله لنا ما تقدم من قوله في قد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم  
 الآخر وغيره من الايات والاجماع الصريحة على الوجوب في الاحكام الالافعال كاردوس ام سلمة انما سالته  
 عن قبله الصيام فقال لعالم لم تقبل لهم اني قبل وانا صائم ولولم يحب اتباعه في افعاله لما كان لذلك  
 معجزة وان الصيغة باختلاف الغسل من التماسي فالتبيين فقالت عاتشة فغسلنا ورسول الله صلى  
 واعتكف لنا فاتفقوا ذلك على وجوبه وخلق نكح فخلعوا نكاحهم وكان عمر يقبل الجرا الاسود ويقول اني اعلم  
 انكم جرح لا تنفرو ولا تنفرو لولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك لما قبلتك وقوله طاب ثراه لم يدل على حكم في حقه

فقه



اي من وجوب او نذب لا يستدل له عليه باحتمال الاباحه والاشاره بذلك في قوله ويلحق بذلك الافعال الطبيعية  
 لما لم يظهر فيه فقد الغزبه من افعاله علوه في عدم الدلالة على حكمه في حقه قال في الحاشية الثالث سلم الوجوب  
 بالنقض وبوقوع امتثال الاباحه بالافعال الخال عن البيان مع الحكم بامتناع الذنب والندب بقصد الغزبه  
 مع اصاله عدم الوجوب وبمنع عليه وجه الغزبه او اياها لم يتركه من غير شئ وبان خير بينه وبين مندوب وبوقوعه  
 قضا المندوب والوجوب بالخير بينه وبين واجب وبابقاعه مع اماره الوجوب كالافعال وبوقوعه قضا للوجوب  
 او جزا الشرط وجوب كالتدبير في توجيه لولا الوجوب كالجحيم في ركوعه في الكسوف اقول لما بين كون التامين بالنقض  
 صلوه واجبا وان ذلك يتوقف على معرفه وجهه فقد علم ان رايه يعرف وجهه افعاله وهي مظهرة في ثلثة الوجوب  
 والندب والاباحه لان عصيته عليه تمنع من دخول المحذور فيها وتندرو في وقوع المكره منه علوه واعليه الاقسام  
 الثلثة المذكورة تنفي الخاف ما لم يعلم وجهه بها وطوره ذلك طرف منها ما تشترك الثلثة فيه بمعنى انه  
 يصلح لبيان كل واحد منها على النعدين ومنها ما يخص ببيان واحد منها دون غيره فالاول ثلثة احدا انقض  
 على وجه الفعل مثل قوله علوه بهذا الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح وثانها ان يقع امتثال الاباحه  
 ذلك على احد الوجوه الثلثة كالوجوب امثالا لقوله في اتم الصلوة الدال على الوجوب او كاتب جيبه امثالا  
 لقوله في فكاتبوه ان علمهم فيهم خير المصلحة في التنبية او اصطاد بعد اعلانه عقيب قوله في فاذا علمتم فاصطادوا  
 للمغصبة بالاباحه فانه يعلم به وجوب تلك الصلوة وتنبية الكتابه وابعاد العيب وثانها ان يقع فعله علوه بالمالا  
 علم وجهه فان ذلك موافق للبين في وجهه ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا كان مندوبا وان كان  
 مباحا كان مباحا واما الثاني فتعرف ابا حه الفعل بخرجه عما يدل على وجهه مغاير لوجه الاباحه مع التمسك بوقوع  
 الذنب منه واصل ما زاد على حقه من كيفية وجوب وندب وكراهية وتعرف تذبذبه بوجهه ان يصدق الرسول  
 علوه بالندوب اليه يدعيه فيعلم كونه راتحا وينبغي ان ذلك انما الوجوب حكمه التام على اصل عدم فتعين التنبية  
 في ان يوقعه على وجه التوبة لم يتركه من غير شئ ولا عذر فان التقرب به اليه يدعيه بوجوب راتحا وتتركه من  
 غير عذر ولا شئ ينبغي الوجوب فتعين الندب والخاف انه لا بد من اعتبار عصيته مع ذلك والى الجاز كونه  
 واجبا وكون حكمه مستمرا والى الجاز كونه واجبا مرة او مرارا محصورة او مده محصورة فيتركه عند  
 انقضائها ان يداوم عليه لم يتركه من غير عذر ولا شئ فان المداومة تؤذن برجح ان الفعل والترك  
 من غير عذر ولا شئ ينبغي الوجوب فتعين الندب والخاف انه لا بد من اعتبار العصمة والعلم باستمرار

الفعل

الحكم كما تقدم ان خير بينه وبين مندوب اخر لا امتناع للخير بين المندوب وبين غيره كونه قضا لعباده  
 مندوبه لا يستدل له في وجهه المرفوع وهو التقاضي اصله وعرف وجهه بوجهه ان يصدق علوه على انه خير بينه وبين فعل  
 ثبت وجوبه لا يستدل له في وجهه الواجب وما ليس بواجب او ثبوت باحتماله الوجوب شرعا لا اذ ان والاقامة  
 للمصلحة مع معرفه كونه قضا لعباده واجبه لوجوب موافقة القضا الا اذا وفيه نظر يمنع من التمسك به بيننا  
 كثيرا من القضا يقولون باستحباب عدم المات في رمضان مع وجوب قضائه عليه اتفاقا وبعضهم باستحباب  
 قضا ذلك الفطرم مع وجوب اداها اجماعا ولا يستدل به في معرفه وجهه القضي دلاله على وجهه القضا وقوعه جزا الشرط  
 موجب للفعل كالتدبير ان رزق ولذا تصدق فزق فتصدق فيعلم وجوبه ان يكون فعلا لم يعلم لم  
 يجوز كالجحيم بين الركوعين في مصلوة الكسوف واعلم انه ليس المراد بالعلم في قوله طاب ثراه يعلم الوجه حقيقة  
 اعني الجازم المطابق الثابت بل ما هو اعم من ذلك حيث يندرج فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكورة  
 قال في الحاشية الرابع الفعلان اذا انفارضا وكانا من الرسول علوه علم ان السابق مستوخ اذا  
 علم تعبد علوه ما لم ينتج ولو كان احدهما منه والاخر من غيره واقفه علوه علم خروج الفاعل من التامين وان  
 عارض فعله علوه قوله وتقدم القول مع عدم تراخي الفعل واختص القول به جاز عند من يجوز التسليم قبل  
 الوقت لا عند من يمنعه وان اختص بامتناعه على القول ليل يلبس بالكلية وان اشترك في ذلك جميعا بين  
 الدليلين وان تراخي الفعل وكان القول عاما كان منسوخا عنه وان اختص بنا كان نسخا عنه وان  
 اختص به كان نسخا عنه لم يجب علينا مثل فعله للناسي وان تقدم الفعل وبعقبه القول واختص به دل على  
 تخصيصه من العموم الدال على وجوب الفعل على كل واحد وان اختص بامتناعه دل على اختصاصه بالفعل وان  
 اشترك دل على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم وان تراخي القول كان نسخا فيمن يدل عليه وان جهل تقدم الفعل  
 قدم القول لقوة دلالة الاستغناء عن الفعل دون العكس وللعلم ببناء القول لنا دون الفعل لجواز تراخي  
 فيكون متناولا وتقدمه فلا يتناولنا اقول الفعلان لا يتعارضان وذا التعارض لا يتم الا بتامين  
 المتعارضين وانما يتناول الفعلان اذا انفادا واذا تقيمتا في محلها ومن المعلوم انسخا لوجود فعل  
 وضد في محل واحد في وقت واحد الفعلان المتضادان المتحرران في محلها دون وقتها او بالعكس فلا يتعارضان  
 بانفسهما لعدم تنافي وجههما بل قد يتعارضان باعتبار عروضا ما يوجب شمول حكم احدهما لآخر  
 او زمانه كالوفعل علوه فعلا بعد ان فعل فعله الذي دل الدليل على تعبد به واما ما لم ينتج عنه فانه يدل على ان

الحسنة



الابق منسوخ عنه واللاحق ناسخ ذاك لو فعل فعلا وعلم بالليل ان من عداه متعبد به على وجه الوجوب  
 وايضا ما لم يرد النسخ لم يتم فعل بعض المكلفين ما يفيد ذلك الفعل ويعرف علمه عليه فيعلم انه خارج عن الناس  
 بالرسول علمه في ذلك الفعل ويكون متعبد به ان كان متراخيا او متراخيا ان كان متراخيا اذا قرر هذا فاعلم  
 ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولاً والفعل قد يكون من الرسول علمه وقد يكون من غيره  
 وقد تقدم ذكر مذهب القسامين واما القول فاما ان يكون متعبد به على الفعل او متراخيا عنه وعلى القول  
 فاما ان يكون المتراخيا او غير متراخيا وعلى القول المتعبد به ان يكون القول متعبد به على  
 او بامنه او شاملا لها معا فالاقسام اثنان عشر ان يتقدم القول المختص به ويتأخر عنه الفعل من  
 غير تراخ كالقول الطواف واجب على عند الزوال ثم حيل في ذلك الوقت وهذا جائز عند من يجوز تراخ  
 الشيء قبل وقت فعله ثم عند غير ثم حب على من قبل ذلك الفعل اذا علموا انه اوفقه على وجه الوجوب  
 لما ثبت من وجوب الناس ب ان يكون الفعل المتأخر متراخيا فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم تناول  
 القول لهم ويلزمهم مثل الفعل الناسخ مع علمهم بايقاع اياه على وجه الوجوب ان يتقدم فعله على قوله  
 المختص به من غير تراخ فيكون لا اعيان تخصه عن العموم المتفاد من الفعل المختص بما يدل على لزوم  
 مثله لكل مكلف فيما بعد من الاوقات ما لم يرد النسخ وان يتراخ في قوله المختص به عن فعله فيكون  
 حكم الفعل منسوخا عنه دون امته ان يكون القول متعبد بامنه ويتأخر عنه الفعل من غير تراخ فيجب  
 العمل بالقول اذ لو تأخر في الفعل لزم الفاعل بالكلية ولو علمنا بالقول لم يبلغ الفعل لبقا حكمه في  
 حقه علمه وكان فيه جهاتين الدليل فيكون اول من الفاعل بالكلية وان يتأخر الفعل عن القول  
 المختص بنا متراخيا فيكون منسوخا عنه ويلزمنا حكم الفعل للناسي ان يتأخر القول المختص بنا  
 من غير تراخ فيكون لا اعيان ان حكم الفعل مختص به ان يتأخر القول المختص بنا متراخيا فيكون  
 حكم الفعل منسوخا عنه دون امته ان يتقدم القول المتناول له ولا امته ويتعقبه الفعل المتأخر فيبدل  
 على تخصيصه من عموم ذلك القول ان يتراخ الفعل عن القول المتناول له ولا امته فيكون حكم  
 القول منسوخا عنه وعمام ما ان يتأخر القول العام من غير تراخ فيبدل على سقوط حكم الفعل عنه  
 وعدم لزومه لامته فيسب ان يتأخر القول العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته  
 وان جعل تقدم احد هما على الاخر قدم القول لقوة دلالة على الفعل والا فارجح اما الاول فلان دلالة الفعل

بني قريش

مخارج القول من غير عكس والمخارج بالفروية واما الثاني فقل ولان تناول القول له معلوم لانه مفقود وقت اول  
 العمل لتأخير معلوم لانه كالحمل باخره فيكون متنازلا لانه كالحمل باخره فلا يكون متنازلا لتناول المعلوم مقدم  
 على حاله معلوم اتفاقا **والمدح الى الحاحس** الاقرب انه علو قبل النبوة لم يكن متعبد بشيء احد  
 والا لا شهر ولا فخر به اربابا ومع عموم دعوه من شدة علوا ووصول شدة اليه التواتر وركوب الدابة  
 حتى عقلا وكذا اكل اللحم المذكور لا ضرورية وطافه بالبيت لا بد له على وجوبه واما بعد النبوة فالخلف انه  
 كذلك واحكام من زعم انه متعبد بشيء ابو جهيم او موسى او عيسى عليهم السلام لانه علو اوجس اليه كاوحي  
 اليهم فشرعه اصل لم يلج رحمة اليهم في الحوادث بل كان ينظر الوحي وعضب على عمر حبت اطلع في النبوة  
 وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا ابتاعني لانه كالحج علينا الحوت في الوقايح للناسي به وحفظ كتب الانبيا  
 وقوله في جهادهم اقتلوا من بالهديك المشرك من التوحيد وشبهه وقوله في انا وحيينا اليك  
 كما وحيينا الي نوح شبه الوحي بالوحي وقوله في حكم ما النبيون يريد بعضهم اذ جميع الانبيا لم يحكموا  
 بالجميع اقول هذا من جمل فروع الناسي واعلم ان الناس اختلفوا في ان نبينا صلوا هل كان متعبد  
 بشيء احد من سواه من الانبيا عليهم السلام لاما قبل النبوة فمنعه الاكثر ائمة قوم وتوقف اخرون  
 اما المتكرون فاجمروا على ذلك بوجهين ١ ان لو كان متعبد بشيء احد منهم لوجب عليه الرجوع الى العلم  
 تلك الشريعة واستفتاءهم والعمل بقولهم ولو حصل ذلك لنقل كانت احواله واختلافه صلوا ولما لم ينقل علينا  
 اتفاقه وفيه نظر للمع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة بطريق الدخول كاعلم فخصهم  
 واما الحكم ب انه لو كان متعبد بشيء احد لا فيكون اهل تلك الشريعة بذلك لتبذره الى انفسهم ولو ثبت ذلك  
 لا شهر و بطلان الثاني دليل بطلان المقدم اجماع الاخرين بوجهين ١ ان دعوه من تقدمه كانت عامه فوجب  
 وقوله فيما بعد علوا كان يركب البهيمة ويأكل اللحم المذكور يطرف بالبيت والجواب عن الاول بالنسخ من عموم دعوه  
 من تقدمه سيما ان كان لا يحصل تلك الدعوه اليه بطريق بين العلم او الظن الغالب عن الثاني انه لا يدل على انه  
 متعبد بشيء احد في ذلك فان ركوب البهيمة حتى عقلا ولا طريق الى حفظه ونسخها بالعلم والشيء المأثمة من  
 السباع الضارية ففعله ذلك لا لاث في شرعنا وكذا اكل اللحم المذكور فانه حتى في العقل ايضا لانه نافع حال عن  
 الضرر واما طوافه بالبيت على قدمه فانه لا يدل على كونه واجبا شرعا بل لا على انه ما دون فيه شرعا فضلا عن  
 دلالة على انه ما دون فيه من شرع من تقدمه واما بعد نبوته علوا فالجهد من العترة وكثير من الفقهاء منعوا منه



واثبتت بعض النسخ الا فيما يرجع الى دليل النسخ ثم اختلف لما قلنا بعضهم ان كان متعبدا بنسخ ابراهيم عليه السلام  
اخر من بشرع موسى قبل عيسى عليه السلام والكل يكمل ما بيننا والحق ان يقال اما ان يكون من ادعاء من سجد على النبي من  
قبله انه كان يوحى اليه علم مثل ما يوحى اليه من الاحكام او انه كان ما هو باقتباس الاحكام الشرعية من  
علمائهم وكتبهم فان كان الاول فاما في كل شرع او بعده والاول معلوم البطلان لما في شرعنا ما تقدم من النسخ  
في كثير من الاحكام وان كان البعض فهو لم يكن لا يستلزم اطلاق كونه علم متعبدا بنسخ غيره لان ذلك يوجب التبع  
لغيره في شرع مع انه اصل في نفسه لا في غيره او في البراءة كادحي اليمين واما الاحتمال الثاني وهو انه كان ما هو باقتباس  
الاحكام من كتبهم وعلمائهم فهو بطلان قطعا لانه علم لم يرجع اليهم في شي من الوقائع والحوادث والانتقال بل كان  
ينظر الوحي لانه لو كان يرجع كتبهم في شي من الاحكام لما عطف من علمه لانه بطالع في التوراة وقال لو كان موسى  
حيا لما وسعه الا انبأ على لانه كان يحب علمها حفظ الكتب السابقة والتفكير في معانيها والرجوع اليها عند وقوع  
الحوادث وهذا كما انك لو جوب الناسي به علمه والتواخي بالطلب بالاجماع اجماعا بقوله في هذا هم ائمة امرنا  
علموا بالافتداهم بقوله في انا وحيثما البكر كما وحيثما اليرج والبيبر وقوله في انا انزل التوراة فيها مدرك  
ونور الحكم بالنبين وقوله في وانبأ مدبرهم حينئذ وقوله شرع لكم من الدين ما وصي به نوحا والحوادث عن الابه  
الاول انه امر بالافتداهم بالهدى المقصود في كلهم وهو الهدى الذي استمر الجميع فيه وذلك انما هو ما يتعلق  
بالاصول كالنوح والعدل دون الاحكام الفرعية التي هي معرضة للتبديل والتغيير ومن الثانية ان مقتضى  
تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الحكم بالحكم ومن الثالثة ان قوله بحكم بالنبين يمنع جملة على ظاهره من  
حكم كل الانبياء عليهم السلام بل في التوراة لما علم من مخالفة اكثرهم لكثير ما فيها فوجب التحديد اما في التوراة  
بان يكون المراد بكتب النبیین وهو من لا يشتمل على التوحيد والعدل والحكم الظلم وامثال ذلك  
ما يشترك في الشرائع او في الانبياء بان يكون المراد بكتبهم بعض النبیین ولا يدل على دخول يونس عليه السلام  
ذلك البعض وعن الرابعة انه محمول على امره بالانباء في الامور بدليل قوله عقيب ذلك وما كان من المنكر  
ولان شريعتهم ابراهيم علموا كانت منذرته فكيف يكون ما هو بالهدى وعن الخامسة ان قوله على انه وصي  
محمد اصله بما وصي نوحا والنبين بما وصي باقاه الدين وعدم التفرقة فيه وغير ذلك من كلمات الشرائع كما  
تقدم المقصد السابع في النسخ وفيه مباحث الاول النسخ لغة الابطال وعرفا رفع حكم شرعي  
بدليل شرعي متاخر عنه عيا وجه لولا ان كان ثابتا فالحكم شامل للوجودي والعدمي وخرج بالشرع المبتدأ

بالحكم الشرعي

الرافع لحكم عقلي والجزء لا يرفع الحكم بالعقل لا بدليل شرعي وخرج بالمتاخر الاستثنائي الشرط والصفة وبطلان  
على وجه لولا ان كان ثابتا بالنسبة الى الله تعالى عن مثل فعل ما موربه لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامثلية وهل  
هو رفع او بيان انما مدح الحكم القاضي ابو بكر على الاول لتعلق الخطاب بالنقل فلا يعدم لانه قال لعدم مدح  
الناسخ وادعى نسخ حكم الثاني دللت انما الباقي بطريق الحادث اول من العكس وكذا الطارئة تتعلق  
السبب مشترك وجوب كونه بطلان بمتنازع اجتماع الاعتقال ولان خطابته في كلامه وهو قديم ولانه في علم  
العدم فلا نسخ والا انتهى الحكم لانه والجداب يجوز ان يكون اول من غير علم السبب والخطاب عند حادث  
وجاز لتعلق حكمه في برفعه بالناسخ اقول لا فرغ من البحث عما يفيد معرفته بثبوت الحكم الشرعي تحت علمه فيكون  
زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو النسخ ولما كان التصديق متبوعا بالتقدم بدليله تعريف النسخ وعقبه بذكر  
افساده واحكامه واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال اعني الاعدام يقال نسخت الرمح انا والقوم  
اي ازالته وابطلته ونسخت الشمس النفل عند نوحهم انتقال من موضع الى اخر وتعلق النفل بالحوصل  
يقال نسخ الكتاب الى اخر عند نقل ما فيه اليه او حكمه منه تناسخ الارواح التي هو عبارة عن انتقالها من بدن  
الى اخر وتناسخ الموارث عبارة عن انتقالها من وارث الى اخر فقال القاضي والعزالي انه مشترك بينهما وقال  
ابو الحسين البصري انه حصة في الاول مجاز في الثاني وبعبارة قال العمال الله طاب ثراه وافق ابنا الحسين  
وهو الحق لما عرفت من رجحان الجرحي المشترك عند التعارض ومن ان الازالة اعم من النقل لانه عبارة  
عن عدم صفة وجده واخرى والا زالة عدم مطلقا والمطلق اعم من المعيد ووضح اللفظ للاعم اول لما تقدم  
واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه الله طاب ثراه بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولا  
لكان ثابتا فالرفع جنس وبافاضته الى الحكم خرج رفع الذوات والصفات الحقيقية والحكم شامل للوجودي  
كالوجوب والندب والعدم كالحرم والكراهة وتقييد الحكم بالشرع خرج الشرع المبتدأ الرافع لحكم عقلي من البراءة  
الاصليه ويندرج في الحكم الشرعي ما استنفذ من خطاب الشارع منطوقه ومفهومه وهرجته ونحوه وما استنفذ  
من فعل الرسول علمه وتقييده الدليل الرابع بالشرع يخرج الحكم الشرعي بالوجود وان كان رفع حكم شرعي  
الا انه ليس مستندا الى دليل شرعي بل الى دليل عقلي وتقييده بالمتاخر عنه خرج الرفع الحكم بما يقارن  
الدليل الشرعي الدال عليه من الامور المتصلة به كالاتساق والشرط والصفة والعبارة وقوله في وجه لولا ان كان ثابتا  
نهي الله تعالى عن مثل فعل ما موربه كالوفاة هو موافق الجمع ثم قال بعد صوم جمع لانه هو موافق الجمع فانه لو لم يكن



هذا النبي لم يكن مثل حكم الامر ثابته لان مقتضاها صيام يوم نجهم لاصيام كل جمعة اذا الامر لا يدل على التكرار لما تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم بالبحر لا يجب اذ اجتمع عن حد النسخ الا اذا لم يكن نسخا وهو ممنوع وقد اعترضوا له طالب ثبوت ذلك فيما عدم من جواز التحفص بالعقل سلمنا لكن لا يجزى بالقيود المذكور لان دلالة العقل عليه لا تمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله لا تكلف الله نفسا الا وسعها وقيد ان آخر لا يخرج العقل والاستثناء الشرط والغاية لانما يقع من احوالنا كذا ليست من احوالنا مطلقا فلا يدل على النزاع وان لم تكن المحصيات لا تنقض رفع الحكم الشرعي بل تدل على الخرج مما يخرج من الحظا

وحي لا يخرج الى قيد يخرجها من قوله خرج بقوله لا يراه كان ثابته انتهى الله عن مثل فعل عامر به ممنوع لانه ليس فيه رفع حكم شرعي اذ الامر بالشئ لا يدل على التكرار حيث يكون الثابت عن مثله نسخا لولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكره للاحتراز عما اذا ورد الخطاب بحكم مؤقت ثم ورد الخطاب عند تقادم ذلك الوقت بحكم يتاخر عن الاول كما ورد قوله عند غروب الشمس كلوا بعد قوله ثم اتوا الصيام الى الليل فالأصل يكون نسخا الى الخطاب الاول حيث انما لو قد زعم الخطاب الثاني لم يكن حكم الخطاب الاول مستمدا بل منتهيا بالغروب وضعف هذا بين مما ذكرناه وايضا كان ينبغي تقييد رفع الحكم بقوله الا العذر والا سقط الى طرده برفع وجوب الصوم عن الحائض والنفساء والمرضى وحرم اكل الميتة في المحصاة فانه ليس نسخا من صدق الحد المذكور عليه وهل النسخ رفع الحكم بعد ثبوت بمعنى ان خطاب الله تعالى معلق بالفعل حيث لو لا طريان النسخ ليعي وان زال لطران النسخ اوبيان انما هذه الحكم بمعنى ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر القاضى ابو بكر عليه الاول لان الحكم معلق بالفعل فلا يعيد لذاته والا لما وجد فلا بد وان يكون مستمدا من غير ما بطريان النسخ لانه اياه وانما نسخ الاستفاد من غير النسخ اذ اجتمع عليه جوده الاول انه لو لم يثبت حكم الاول بنفسه لما ارضى اصلا لان ارتفاعه لا يكون الا بطريان القيد وهو صحيح لان المضادة ثابتة من الجانبيين فكما ان الطاري ضد الباقي فكذلك الباقي ضد الطاري فلو اعدم الطاري الباقي من غير عكس لزوم الترجيح من غير مرجح وانما قد فلت لا لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطاري الباقي وانما يكون كذلك ان لم يكن الطاري اقوي من الباقي اما بما ذكره القيد وهو الواقع فلا ويانه ان الطاري متعلق بالسبب الباقي منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا

انهم

عن

عن الموتى ومتعلق السبب اقوي من منقطع والقوة موجبة للرجحان ولو ازيل كون الطاري اكثر افرادا من الباقي فتمتدح عليه من هذا الوجه قلبت غنم من قوله الطاري على الباقي قوله لانه متعلق بالسبب فكنا والباقي ايضا متعلق بالسبب لما ظهر في علم الكلام ان علمه احتياجا الاثر الى الموتى انما هي الامكان وهو وصف يشترك فيه الطاري والباقي قوله ولو ازيل كون الطاري اكثر افرادا من الباقي فتمتدح لا تحصى الجمع الامثال ب ان حكم الله تعالى خطابه على ما عدم وخطابه كلامه وهو قد علم لا يصح عدمه ان الله تعالى امان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحالة لشيء لا استحالة انقلاب علمه في جهلا وان كان الثاني انسخ الحكم بذاته لا بطريان القيد وهو المطلق والجواب عن الاول انه يجوز كون الحادث اقوي من الباقي وان لم تعلم سبب قوته وحي لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح ولعل استناد قوته الى اختصاصه بتعلق السبب او كبره افراده لا يستلزم ابطال قوته مطلقا فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام وعن الثاني ان خطاب الله تعالى عند حادثه وليس في نسخ الحكم بل في ابعاده عن حي ان الحائز انما هو علم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتفاء الحكم وانقطاعه بنسخ الاحتمال علم الله تعالى به وانقطاعه برفع النسخ اياه قال في مسال الروم الحية الكفاية النسخ جائز عقلا وواقع سمعا لا مكان اشكال الفعل على معصية في وقت دون اخر والقطع بنسخه محقق صلو والاجماع على كون شرعه ناسخا لما تقدم واحتجاج اليهود بان موسى ابي بيت دوام شرعه بطل النسخ والا انسخي الفعل مرة ان لم يلبس انقطاعه ووجب نقل المدة ان بين القول تمسكوا بالسبب ابداء وان الفعل ان كان حثنا امتنع النبي عنه او قبض فيمنع الامر به ضعيف لاحتمال ذكر المدة اجمالا ولم ينقل لانقطاع نوازل اليهود حيث انما صلحهم تحت نصر الامم شذوذ وقول موسى لموسى كن الابدية قد مراد بها الزمان المظناول كما في التوراة يستخدم العبد مستخدمين لم يعترف في السنة السابعة فانه فلتشعب اذنه ويستخدم ابداء في موضع اخر يستخدم مستخدمين ثم تعق وكون الفعل حثنا او قبض قد خلت باختلاف الزمان والاحوال المجردة ومعارض بوقوع النسخ عند كل بقر البقرة التي امر وابتدعها فانه جعل موبدا عليهم ثم نسخها وامر وابتدع بقر كل يوم بقر وعطيه ثم نسخها اقول اكثر الناس علم ان النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا لابي مسلم بن بحر الا صنف في الباقي وبعض اليهود فيها تنازع الاول ان الاحكام الشرعية امان ان يكون معطلا بالصالح والاعراض كالقوله امي بنا والمعزلة اولا كما تقول الاشاعر وعلى القديسين فالنسخ ممكن اما على قولنا فلان الصالح على خلاف المكلفين او كما فهموا وهو الحكم فيكون

بوجه



الفعل على بعض المكلفين فيا مري به ومقتضى بعضهم فيها عنه او مصلح للمكلف معين في وقت مقتضى له  
 وقت اخر فيومريه في الوقت الاول ويظهر عنه في الثاني واما على قول الجميع فظاهر ان له في اثبات الاحكام وحررها  
 وتبديلها بحسب مشيئة وارادته فلا يتصل عما يفضل وجه شيئا له ون على الثاني بوجهين احدهما اننا نقطع بنبوة  
 محمد صلعم بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذلك ملزوم لتحقق النبوة وثانيها ان جماع الامم فانهم لا  
 وقعوا في اختلاف في النبوة في الاحكام كما في شبه التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعداد من الوفاة  
 بالحل بالاعداد باريه اشهر وعشرين ايام ومن شرعه محمد صلعم ناسخا لما تقدم من الشرائع احيى اليهود  
 بوجوده ان موسى عليه بين وام شرعه ومن كان كذلك استحالة استحالته اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان  
 اما ان يبين انقطاعه او لا يبين شيئا منها والا اول بطلان الاول لانه مما نتج من ادعاء على بطلان الاول بطلان  
 متواتر اعلم انفقاه والثاني بطلان الاول لاكتفى من شرعه بالمراد الواحد لا تقدم من ان الامور لا بدل على التكرار  
 وهو بطلان جماعا لعدم قبوله النبوة في واما الثاني فلانه يبين معلوم وبيان الدوام مع عدمه بليتين فلا يجوز  
 عليه ب قول موسى عليه السلام بالسلط ابداء وقوله حجه والاعتباره عمالا يقتضي في جانب المستقبل تحيل  
 نتج ٢ ان الفعل المأمور به ان كان حقا شرعا مستغنى عن النهي لان النهي عن الشيء ملزوم لبقائه وان  
 كان قبيحا استحال كونه مأمورا به وهو خلاف المقدور والجواب عن المنع من بقاءه دوام شرعه بل المدعى  
 انه يبين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا اما اول فلان ثبوت اليهود انقطع فان ثبت نفي التورم ولم يبق منهم  
 الا شذوذ لا يملح في عدد التواتر واما ثانيا فلان كون بيان الانقطاع على سبيل الاجتهال فلم يقع متواترا  
 لعدم توفر الدواعي على نقله وعن ٣ المنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم دعوا متواترا لينا من انقطاع  
 تواتر اليهود سلمنا لكن لا بد بطلان على الزمان المطاول وقد ورد ذلك في التورم كما في قوله يستديم  
 العبدت سنين ثم يعنف في السابعة فان ابا العنق فلتعقب اذنه ويستديم ابداء في موضع اخر منها  
 يستديم تحت سنين ثم يعنف فان كان المراد بالابداء المذكورة فهو المدعى وان كان حقيقة لزم النتج  
 وعدم المطاوع ٢ ان الفعل المأمور به حسن عند الامور به في عهد النبي عنه فان الحسن واليقه قد يكونان  
 ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين مختلفان باختلاف الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم وما يوضح  
 له النتج والتعريف الشرائع من قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فتشجعه لما ذكره  
 كحسن الصدق والعدلى وفيه الكذب والظلم لهذا عند المحابنا والمعتزلة واما الاشاعرة فلا يقولون

يكونها

يكونها ذاتي غير شرعي من الافعال فيجب عندهم انقلاب كل حسن قبيح وبالعكس فلا استحالة في ان يصير  
 المأمور به في وقت منها عنه في اخر ثم تعارض اليهود بان النتج قد وقع في شرعهم كما في البقرة التي مردوا  
 بذبحها حيث قال يكون ذلك اذا لم يعطوا التعبد بذلك عندهم وفي السور الثاني من التورم قبل كل يوم  
 خروا من خروفا عذوه وخروفا عذبه قربانا دايما لاحتياكم ثم نسخ عنهم واعلم ان الحق الاول على تقدير صحته انما  
 يدل على استحالة نتج شرع موسى عليه والثنائية على امتناع نتج التعبد بالبيت وما لا يجوز ان استحال النتج مطلقا  
 قاله صاحب الحج الثالث في القرآن ما هو مستخرج خلافا لابي مسلم بن جبر الاصفهاني كايه العدة وتقدم  
 الصدقة على المناجاة وثبات الواحد للعشر والعبد والاحتياجه بقوله لا ياتيه الباطل من بين  
 يد يه ولا من خلفه واعتداه ببقا حكم العدة في الحاصل واما ان الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين  
 المؤمنين والكافرين والمنافقين فلما حصل زال التعبد ونجا الاستقبال لبيت المقدس عند  
 الاستيلاء بطلان المراد انه لم يتقدم من كتب الله ما يبطله ولا ياتيه المبطل من بعد وعلى الحاصل  
 بوضع الحجر كما سماه كان سنة او قبل في محل السنة على زال بالكلية وكون الصدقة للتمييز يقتضي كون  
 الصحابة باسهم منا فقير غير على علة فانه لم يتصدق سواه وهو بطلان والاستقبال الى بيت المقدس  
 كغيره عند الاستيلاء فالخمس صبة التي تعبدت ازايله بالكلية اقول اتفقت الامم على وقوع النتج  
 في القرآن العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن جبر الاصفهاني لنا وجهه ١ انه في امر المنوف عنما زوجه  
 بالا عند ادول حيث قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصبية لازواجا هم صك متاعا الى الحول  
 لم نسخ ذلك بقوله في الذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربعمن بانفسهن اربعة اشهر وعشرين اربع  
 امر بتقديم الصدقة على المناجاة بقوله في يا ايها الذين امنوا اذنا جسيم الرسول فقد موافق بين يدي فواكم صدقة  
 ثم نسخ ذلك في امر ثبات الواحد للعشر بقوله في ان يكن منكم عشرون صابرة يغلبوا مائتين لم  
 نسخ ذلك بقوله في الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ٢ انه امر  
 بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ثم نسخ ذلك بالجاب التوجه الى الكعبة بقوله جل من قابل قول وجهك شطر المسجد  
 الحرام وفيه نظر لان التوجه الى بيت المقدس لم يكن واجبا بالقرآن اذ ثبت فيه ما يدل عليه بل بالنسخ وح لا يكون  
 الجاب التوجه الى المسجد الحرام بالاية المذكورة والا يجب كون القرآن منسوخا بل يكونه ناسخا احيى ابو مسلم بقوله  
 في في صفة كتابه العزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اناه الباطل وهو خلاف

ويمكن الجواب بان قوله في  
 فاستجابوا له وادبروا  
 عن ظهورهم في ذلك  
 في قوله في ذلك كان في يده الاسلام  
 في قوله في ذلك كان في يده الاسلام  
 في قوله في ذلك كان في يده الاسلام







اربعه وهي اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف وهي ثابتة منا لان الفعل بالتحديد الى ذلك الوقت ان كان  
 حتما استحال النهي عنه او قبحا فيتحيل الامر به انما انما منع الحاد المتعلق لتناول النهي مثل تناول الامر  
 او تناول الامر لا اعتقاد النهي بالفعل لاننا نقول المتماثلان يستحيل كون احدهما مصلحا في وقت والاخر  
 مفترضا فيه والامر متساو لهما فكذلك النهي لا يمنع التمييز بينهما فيتحيل الامر باحدهما والنهي عن الاخر  
 واما تناول الامر الاعتقاد فليس كذلك لان لفظ الامر يتناول الفعل ولو سلم فلا نزاع لتفاد متعلق  
 الامر والنهي حقا بان ابراهيم عليه امر بالذبح ولم يفعل للعدا وان التبدد قد امر به بعد بفعل بشرط ان  
 لا يذبح عنه ولا احتمال كون الفعل مصلحا قبل التمتع ثم تعبير مصلح الامر خاصة والجواب المنع من امر ابراهيم  
 عليه بالذبح لقوله قد صدقت الرواية نعم امر عقده مائة وهي مع كل الامر به بلا عظيم والعدا عن ظنه انه  
 يوموا بالذبح سلمنا كذا قد ورد انه ذبح لكن الله نوح يوصل ما يقطعه والتبدد انما يحسن منه لجواز البعد عليه  
 بخلافه نعم وحسن الامر باج حسن الفعل اقول انفق القائلون لجواز التمتع على جواز التمتع الذي بعد  
 التمكن من فعله وحضور وقتة سوا فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحا في وقت فلا مبرر ومفتد  
 في اخره فينهى عنه والمطيع والعاصي متساويان في تناول الخطاب بالناسخ والمنسوخ لهما وسوا كان  
 العاصي كافرا او فاسقا لما تقدم من بيان كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة واحكامها في جوار شريعة  
 قبل حضور وقتة كالوقال الشارع في اول النهار صلوا عند غروب الشمس وكعبين ثم قال عند الزوال  
 لا تصلوا عند غروب الشمس شيئا منع منه المحابنا وجاهر المعنزل وابوبكر الصديق من اصحاب الشياخي  
 وبعض الخبايا وجزء الاشاعر والثر الشافعية واختار المعطاب شاه الاول ومعالجت لنا وجهان الاول  
 لجواز ذلك لزوم البعد اعني ظهور حال الشئ بعد خفايه على الله والتالي يظن بالمقدم مثله اما الملازمة فلا شروط  
 البنية في محقق معار اربعة اتجاها الفعل ووقتة وجماعته والمكلف به وهي محققة في صدره النزاع فيجب تحققة اما  
 بطلان التالى فلا استحال الجهل على الذبح وفيه نظر فان للادب في الفعل ان كان اتجاذه مع مستحالة استغنى  
 عن ذكر اتجاها الوقت والا احتياج لما ذكره المكان لا اختلاف حال الفعل باختلافه ب ان الفعل المأمور  
 به ان كان مصلحا استحال النهي عنه لما يتضمن من تعقيب تلك المصلحة الباعثة على الامر به ولا العمل عليه طلب  
 تلك المنفعة وهي ثابتة في استمرار الطلب في تحيل النهي عنه وان كان مفتدا استحال الامر به وكذا خلا  
 عن المصلحة والمفتد استحال الجار ما لا وجه له نقص وجوبه اعترض من المنع من الحاد متعلق الامر والنهي

والامر

اعني

اعني الفعل لجواز ان يكون متعلق النهي مثل متعلق الامر لا تنفع او ان متعلق الامر اعتقاد وجوب الفعل او العزم  
 عليه ومتعلق النهي الفعل واجيب عن الاول بان حكم التلبس بحج اتجاذه عند الحاد باقي الامور الاربعة فيتحيل كون  
 احدها مصلحا والاخر مفتدا فيكون الامر الاول متنا ولا لهما على سبيل البديل لا الجمع لا استحال الجمع بين التلبس  
 ولان المكلف لا يميز احداهما عن الاخر فتكون مأمورا باحدهما ومنها عن الاخر في وقت يوجب تكليف لا اطلاق  
 وعن ب ان لفظ المأمور به كالصلوة مثلا طاهر في نفس الصلوة واستعماله في اعتقاد وجوبها او العزم عليها خلاف  
 الظاهر دون التوبة وقد عدم بيان استحالته سلمنا كذا فخرج عن محل النزاع لان متعلق الامر في مقابله  
 لتعلق النهي والنزاع انما هو فيما اذا اخذ متعلقهما في الامور الاربعة المذكورة اجمع المحصم بوجوده انه واقع  
 فيكون حايضا اما الاول فلان ابراهيم عليه كان مأمورا بالذبح ولت استعجيل بدليل قوله ان ابراهيم في المنام  
 اني اذ بك فاقظ ما اذ بك قال ايت افعل ما تدور وقوله ان هذا هو البلاء المبين ولم يذبح لقوله وفيه  
 بذبح عظيم ولو كان قد ذبح لما احتاج الى العدا وذلك دليل النسخ لا استحالته خلا له عليه بالواجب اما الثاني فظا  
 ب انه يحسن ان يقول التبدد لعبد خط هذا الثوب بستر طان لا انا كذا عن خياطة فكذا يحسن من  
 الشارع ان الفعل المأمور به في الوقت المعين قد يكون مصلحا والامر به كذلك فيومر به لم نزول مصلح الامر  
 خاصة في وقت اخر وتضمن مفتد فيحسن النهي عنه وان كان الفعل المأمور به مصلحا في وقتي الامر والنهي  
 لما يتضمن الامر من المفتد والجواب عن ابراهيم من امر ابراهيم عليه بالذبح بل انما كان مأمورا بعقد مائة  
 من الاضحية واحدا المذبة وذلك مع حصول الظن الغالب انه مأمور بالذبح بلا مبين ويؤيد قول قد صدقت  
 الرواية ولو فعل بعض ما امر به لقول قد صدقت بعض الرواية والعدا لا يدل على انه كان مأمورا بالذبح حقيقة بل  
 جاز ان يكون مما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا كذا لا انه لم يذبح فقد روي انه عليه ذبح فكان كمال قطع منه  
 عضوا وصله الله ثم قال قلت لو كان قد ذبح لما احتاج الى العدا قلت لا لم وذلك لان العدا ليس عبارة عن  
 نفس الذبح بل عن ارتكاف الذبح وابطال الحياية المترتب على وجوبه من الملازمة وقآن على حسن  
 ذلك من سبيل العبد جواز البعد اعليه وجوز ظهور مفسد في المأمور به وذلك محتج في حقه لكونه عالما بكل معلوم  
 وعرف ان الامر انما يحسن باعتبار حسن الفعل المأمور به فاذا فرضت مصلح الفعل باقية كان حسنة باقيا وايضا  
 فان تزام الامر بالمفتد مع بقاء مصلح الفعل يوجب رفع الامر والنهي عن الفعل لان فيه تعقبا لتلك المصلحة  
 والصورة المذكورة تضمن النهي عما امر به وان كان المتنازع اعلم من ذلك ولو نسخ الشئ قبل فعله فانه اعلم من



كونه بالاعتناء او باباحه تركه والى ان الاشاعره ذموا ان الامور بما يتوهم على الماور عند مباشرة الفعل المأمور  
 وهو ما عرجوا بان الامور كان موجودا قبل الفعل ومصلح ثم صار متغيرا قبل الفعل ايضا ولو كان الامر المتغير  
 على الفعل اعلا ما واخبار المكلف بانه مكلف بالفعل في وقته فيلزمهم الكذب سعي الشايع بقدره حتى قبل  
 ذلك الوقت **والكلام في السادس** يجوز نسخ الشيء لا يبدل كانه تقديم الصدقة على المناجاة وقوله  
 مات خير منها او مثله لا يدل على مطلق بل يجوز ان يكون من ثبوت الحكم في وقت نسخ او ان المراد  
 بخير منها في اللفظ ادناه المأمور بما وجب في الشيء الال انقل كاي الصدوم الناسخ للشيء بينه وبين الفدية الجنب  
 المنتوخ بالجلد وصدوم عاشوراء بصدوم رمضان قالوا الخير اخف وجوابه بل الاكثر ثوابا وجوز نسخ التلاوة  
 دون الحكم وبالعكس لانها عبادات لا لازم بغيرها وقد وجد في الاعتداد بالحول والرحم للشفيع وحوز  
 نسخ المعقود بالتأجيل لانه كالعدم القابل للتخصيص وان شرط النسخ الدوام والاتحاد بين الشيء وبين شرطه والخير  
 ان امتنع بتغير خبره كحدث العالم امتنع نسخ والا جاز مثل علمت نوحا الف سنة لم يبر من بعد ان اقتبس علما  
 والكذب غير لازم لان النسخ دل على ان المراد البعض كادل النبي النسخ للامر على ان المراد بالامر البعض وامتنع في  
 مثل اهلك العباد او لم يهلك لان النسخ لا يوجب نسخ الاخبار عن الشيء لانه لا استبعاد في ان يزيل الامر عن  
 المكلف بالاخبار عن الشيء في الخبر عن التوحيد كما منع الجنب لا يمنع من زوال التعبد  
 اذا اشتمل على مقتضى ولا يجوز نسخ الاخبار بتغييره مع امتناع تغييره والعلم الذي علم وجوبه كونه مصلح لا  
 بتغير كالمعرفة لا يجوز نسخ ولو في غيره اذا اشتمل على وجهه اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاول والخير  
 نسخ الشيء لا يبدل خلافا لقوم لنا انه يجوز اشتمال المتشوق حال النسخ على مقتضى فحجب رفعه فاذا اشتمل البذل  
 على مصلح لم يحجب ثباته ولانه واقع فيكون جازا اما الاول فلان وجوب تقديم الصدقة امام مناجاة الرسول على  
 المتشوق من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نال جسيم الرسول فقد صواب بي في اكم صدقة متشوق من غير  
 بدل اتفاقا واما الثاني فخطا حجة المانع بقوله نعم ما تشاء من اية او تشاء مات بخير منها او مثله والجواب ان عدم  
 الحكم قد يكون خيرا من ثبوت في وقت نسخ او المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او نقول ان المراد نسخ لفظا به  
 ولهذا قال مات خير منها او مثله وليس يلزم ذكر فيكون المراد ما هو افضل منها او مثله في العقاب وفي الاول نظر  
 من حيث ان العدم شر فلا يكون خيرا ولانه لا يوجب كونه ما يبايه ولا يحصل بالفاعل لعدم القابل  
 ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب حقوق فبذلك ولانه اقرب الاثبات على النسخ الذي هو امر الحكم فحجب

جواب سوال مفترع لو قلتم  
 انه اعلام واخبار قلنا بل هو حكم  
 الكذب به

مغايرة له الثانية يجوز نسخ الشيء الال من قبل من فلا يابعض الشافعية وجوزة قدم ومنعوا من وقوعه لانه واقع  
 فيكون جازا اما الاول فلانه في ابتدا الاسلام خير المكلفين بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال ثم نسخ ذلك  
 التحريم بتعبد الصدوم وموافق ولانه او جوب بحسب في البيوت والتعريف جدا على الزنا ونسخ ذلك القرب بالنياب  
 والجز والعزب في حق الكبر والرحم بالجى راعى حق المحرم وموافق ونسخ صوم عاشوراء بصدوم شهر رمضان  
 واما الثاني فخطا حجة بقوله نعم ما تشاء من اية او تشاء مات بخير منها اي اخف او مثله اي مساويا والاشكل  
 ليس كذلك والجواب ان النسخ من كون المراد بالخير والمثل ما ذكره بل المراد وانه اعلم بالخير الاكثر ثوابا والمثل  
 المساوي في ثمة الثالثة فحوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه وهو نسخ الحكم دون التلاوة خلافا لساكن  
 المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة يجوز انكسار كل عن الاخرى فان قرأه القرآن  
 بحدوثه موجه حصول الثواب والا جاز لقوله علم من قرأ القرآن فاعبه فله بكل حرف منه عشر حركات  
 والقيام بالعبادات المشتمل عليها القرآن موجب لحصول الثواب وان نزع عن تلاوة ما دل عليها منه  
 كالصلوة والقيام والى فاذا كان كذلك لم يكن رفع احد بهما موجبا لرفع الاخرى ولانه واقع فيكون جازا  
 اما الاول فكيف حكم الاعتداد في الفاء بالحول مع عدم نسخ تلاوة الآية المقصودة ونسخ تلاوة ما روي من قوله  
 الشيخ وابنه اذ انما فارحوها البتة كما من الله مع بقا الحكم واما الثاني فخطا حجة بان بقا التلاوة مع  
 نسخ الحكم جاز بهم بقا فيروى ذلك الى الجهل القبيح وتحملة القرآن عن القابل في نسخ التلاوة دون  
 الحكم مشعر بوزاله كون الآية وتسلية الى معرفة الحكم فارتفعها يوم زوال حكمها فتودي الى الجهل ايضا  
 والجواب انما يتوهم بقا الحكم مع بقا التلاوة اذ لم يتم دليل على نسخ اما على تقدير قيام دليل عليه فلا  
 ولا يلزم من ارتفاع الحكم ارتفاع فائدة التلاوة كما في تلاوة ما خلا عن الحكم وهو حصول الثواب والبركة  
 وجواز اشتمال الحكم على حكمه بعلمه والدين وهي حفيه عن البشر كذا لا نسخهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع  
 بقا مقتضيه وعدم طريان ما ينافيه الرابعه يجوز نسخ الامور المعقود بالتأجيل خلافا لقوم لنا ان النسخ لا يبدل  
 نسخ استغراق الزمان المستقبل كاصفي اللفظ العام استغراق الاشخاص المندرجة تحته فكما جاز  
 اخراج بعض الاشياء عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الارض بلفظ يدل على النسخ والجواب هو  
 الحكم الداعي الى التخصيص ولان طرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا النسخ فان المطلق والمقيد  
 بقا به معينه لا ينسخ والشيء لا يبعد شرطه اجماع المانع بان تعييد الامور بالتأجيل مساو للتخصيص على

على



للمأثور به في كل وقت من الاوقات وكان نسخ الثاني من نسخ تكملة الاول والجواب لمنع من المسواه فان الاول  
قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره والثاني ليس كذلك الخاتمة في جواز نسخ الخبر منه ابو علي وابو عيسى  
صحيحة مطلقا وجوز ابو عبد الله البجلي وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين البجلي وفصل اخرون وقالوا  
ان كان مدلول الخبر مما يغيره قتل قولنا اليقين القلبي واجب او مندوب او ترديد مؤمن وعمودا في جواز  
نسخه عند تغيره اما بالنسخ من الاخبار او بالخبر ينقضه لولا تغير الوقت وان كان مما يمنع تغيره  
مثل قولنا العالم حادث والبارك قد لم يجر وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لانه يكون كذا والله بمنزلة  
عنه فعلا اذا اراد بنسخ الخبر الاخبار ينقضه لولا تغير وقتها اما اذا اراد به رفع حكم الخبر اعني وجوب  
الاخبار او نفيه او اباحته جاز مطلقا لانه في زجره الاخبار بالنسبة والرسالة في بعض الاحوال لا  
شتماله على مقتضى كاحرم على الجنب والحيض فراه بعض القران العزيز وكون الخبر صفة لا يمنع من زوال  
التعبد بالاخبار اذا كان مشتملا على مقتضى عند النسخ لكن لا يجوز نسخ الاخبار بعضها لانه يكون  
كذا في الخبر نسخ وبيان المراد منه مثل قوله عز وجل فاما الفتن فمن لا يميز بعد انما علمت الفتن  
الاختين عاما وفي كون هذا النسخا نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس الرفع به حكما شرعيا وانما  
هو بيان اراده المجاز من قوله الفتن وتغير المراد به اجماع الجبابرة بان تترك النسخ في الخبر لو هو  
كونه كذا ولانه لو جاز ذلك لكان ان يقول اهلك الله عبادا ولم يهلككم ومعلوم ان ذلك لو قيل لكان كذا  
والجواب انه معارض به باهم النسخ في الامر البديهي فانه لما لم يمنع من تترك النسخ اليه كذلك الخبر وعن  
الثاني ان املاك عاد غير متكررة لا نسخ له التقدير في اهلاكهم فقولنا اهلك الله عاد انما يتناول المراد  
الواحد فقولنا بعد ذلك اهلكهم برفع تلك المدة فيكون كذا اما لو قال المراد اهلاك بعض عاد جاز لكنه  
لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشياء لا بالامان والتحقيق ان النسخ رفع حكم شرعي على ما عرفت  
فوه منه للخبر اما حكم شرعي متعلق او بمبدل له او بما جبهه او بما يتقارب قال النسخ اما ان يكون بالاخبار  
بعضه او لا وفيها اما ان يكون مدلول الخبر مما يغيره او لا والنسخ في كل ذلك جائز الا فيما استلزم  
الكذب فانه عندنا وعند المعتزلة السادسة العلم ان وجوبه لكونه مصلحا وكانت مصلحا لارادة لا تتغير  
بتغير الا زمان والمكلف والاهوال كان وجوبه دائما وانسخ النسخ لان فيه تعديلا لتلك المصلحة وذلك  
كوجوب موافقة الحق وصفاته والا جاز نسخ عند استماله على نوع فيه او عند خلوه من المصلحة الباعثة على الجاه

سنة

كالعلم بالكتب المنتهية وتما حيل احكام الشرايع المتقدمة **والسنة** البحث السابع في نسخ الكتاب  
بمثله كالعلم وبالسنة المتواترة لانها قطعيات تعارضها ولا يجوز العمل بها ولا ايمانها ولا العمل بالتقدم  
فتغير النسخا في الشافعي بقوله مات خير من اوشمك استند الاثبات الذي هو النسخ البعيد وصفه  
بالخبر او المساء وانما يحقق في القران وابعاضه وبقوله ولتبين للناس ما نزل اليهم والنسخ البعيد  
بغيره وقوله قل ما يكون ان ابدله من تلقا نفسي والجواب لا يلزم ان يكون الماتق به ناسخا خصوصا وقد  
رتب على النسخ ولان السنة منه والنسخ من البيان لانه تخصيص بالازمان فهو بيان من العباد او  
المراد بالبيان التبليغ لاقتضائه لعدم خلاف ما قصدوه لاقتضائه بالمجمل وانكاره التبدل منه  
يدل على انه يوحى من الله بقران او سنة اما نسخ الخبر الواحد فلا اجماع الصواب به على ترك خبر الواحد اذا فرغ  
حكم الكتاب اجماع الظاهر دون قياس النسخ على التخصيص ولانه دليل عارض المتواتر وهو متاخر  
ولو قرحه في خبره اكل في ثبوت النسخ لقوله قل لا جد وكذا نسخ قوله في واحد لكم ما ورا ذلكم بلا نسخ  
المراد على علم ولا على فائده اهل قبا قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة والجواب الاجماع فرق بين التخصيص  
والنسخ والمتواتر مقطوع في منته خلاف الخبر فلا مسأواه فلا معارضه ونفي الوجدان الى تلك القاية لا  
يدل على عدم فيما بعد والمخبر نكاح العمة والخالة مخصوص بالناس واهل قبا جاز ان يكونوا قد سمعوا منه  
علم انه نسخ حكم القبلة او سمعوا الصياح في المسجد لقرآن منه ونسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال  
ناسخ النسخ لا يثبت المقدس الثابت بالسنة وقولنا ان ما شرع من ناسخ لنسخ لم يثبت وليست  
في القران وصوم رمضان ناسخ الصوم عاشورا وصلوات الخوف ناسخ لما خبرها في بعض القبائل  
اجمعي الشافعي بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والنسخ بيان فيكون كل منه ما يبيننا لاخره والى ان لا يدل  
على حصر كلامه في البيان وما تقدم ونسخ السنة المتواترة بمثلها والا حاد بمثلها لقوله علم كذا فيكم  
عن زبارة القبور الا فزوروا وخبر الواحد بالمتواتر وبالعكس عقلا لا سمعا اقول لا فرق من حيث  
عن المتنوخ باعتبار متعلقه اعني الفعل وعوارضه شرع في البحث عن النسخ وقد عرفت من هذا النسخ انه الدليل  
الشرعي الراجح للحكم الشرعي السابق عليه عليه وجه لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يمكن عروضا  
النسخ لمدلوله مخفيا في الكتاب السنة المنقولة تارة وتواتر اياه احاديا ما ياتي كان كل واحد من دليل  
اثبات الحكم المتنوخ ودليل ارتفاعه على النسخ الراجح من الاقسام الستة فكانت اقسامها تسعة وقد ذكرها

وهو اولى

كله

ولس



طالب ثراه مما فصله آية الكتاب بمثل الحق المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه  
 ايضا وهو جازا ثانيا لا ما نقل عن أبي سلمة وقد تقدم بيانه في اثبات وقوع النسخ في القرآن العزيز  
 نسخ الكتاب بالنسخة المؤثرة وهو جازا ايضا عند جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن  
 النسخة مالك والاصحاب ابن حنيفة وابن شريح ومنه الشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الظاهريه اجمع الاول  
 بانها اعيى الكتاب والسنة دليلان قطعيان تعارضان ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين التناقض ولا  
 اهما لهما لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل بالآخر فاذا زال المانع لزوم العمل بهما حال عدم العمل  
 بهما وانما وجه واما ان يعمل بالمقدم خاصة وهو بطلان استدلاله الفاعل المتأخر بالكلمة فتعبر العمل بالمتأخر  
 وهو الملاحقة الشافعي بوجهه قوله في ما ننتهي من اية او ننتهي من خيرة ما او مثلهما استدلالا ببيان  
 البينة وذلك انما يحقق في القرآن لا السنة لان كلام الرسول عليه ولا نه وصف الماني به يكون خيرا من الابه  
 المستوحى او مما لا لا ويستحيل في غير القرآن ان يكون خيرا منه او مما لا له ولا ان ذلك يقتضي ان يكون  
 الماني به من جنس المستوحى كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب اتيك خير منه او مثله يقتضي عرفا  
 اتيانه بثوب خيره منه او مما لا له وحسن القرآن قران هت السنة مبينة للقران والناسخ ليس مبينا  
 فالتسنة ليست ناسخة اما الاول فلقوله في تفسير الناس ما نزل اليهم واما الثاني فلما تقدم من كون  
 الناسخ رافعا للمستوحى والرفع ليس مبينا له بل ضلاله قوله في وقال الذين لا يرجون لقاءنا ايت  
 بقران غير هذا او بدله قل ما يكون ان ابدله من تلقا نفسه ان اتبع الاما يوحى الي ذلك دليل على ان  
 السنة لا تكون ناسخة للقران والجواب عن ان مقتضى على كون الماني به هو الناسخ وهو مستوحى  
 لجواز كونه امورا مغيرة له بل يتغير ذلك لانه تعالى رتبة على النسخ وجعله مشروطا به فيكون متاخرا عن النسخ  
 المتأخر عن النسخ لانه اثره فلو كان الماني به هو الناسخ دار فان قلت انما ترتب على النسخ الاثبات  
 للماني به قلت الاثبات مقدم على الماني به لانه عبارة عن الحاد مترقا على النسخ فوجب تدويب  
 الماني به على النسخ وهو المدعى استناد الاثبات اليه لا يدل على كونه ليس من السنة لانما منه تعالى قوله  
 تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بكون الماني به خيرا انما هو في كثرة الثواب  
 على ما تقدم من الجايز كون القيام بالحكم المستفاد من السنة اعظم ثوابا من التكليف من المستوحى واصح  
 لهم في التكليف حال النسخ والتمثال المذكور من وجوب كون الماني به من جنس المستوحى ضعيف مع انه

معارف

معارض بقول الملك رعيته من يلحق منكم محمد وشكره وثنا الله خير منه فانه لا يفهم منه كون الخير من  
 جنتي الحمد والشكر والشايل من العطا والاعوام والرفد والاكرام وعرب النسخ من الكبرى فان النسخ بيان  
 لانه تخصيص في الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان والامانة بين  
 كونه وفعا للحكم وبيانا لانما مدح كونه الثاني لازما للاول سلمنا لكن لانه المحضار السنة في البيان فجاز  
 كون بعضها مبينا لبعض القرآن وبعضها ناسخا لبعض اخر منه سلمنا لكن لان ان المراد بالبيان مبادي  
 المجمل بيان اراده علا والظاهر ان ذلك يخص بعض القرآن العزيز اذ فيه مالا يحتاج الى بيان كالحكمات  
 ولو كان مراد الزم خلاف نظا العدم وهو قوله ما نزل اليهم وحي حمله على التبليغ والظاهر ان يكون  
 شاملا لجميع القرآن على ما تقدم معترضا ان الابه انما دلت على انه ليس للرسول عليه نبذ بل القرآن من  
 تلقا نفسه وليس فيما دلالة على انه ليس له ذلك يوحى من الله من كتاب او سنة بل الحق انما داله على ان له  
 ذلك من حيث المفهوم في نسخ الكتاب بخبر الواحد جازا عند جمهور الاصوليين القائلين بان خبر  
 الواحد جاز لان كلامها دليل على العمل به وقد تعارض مع العمل بالمتأخر منها جمعا بين الدليلين ولانه  
 ليس في العقل ما يمنع من ان يتجدد ما الله برفع حكم مؤثره بما يصل اليها من اجبار الاحاد واقتضوا في وقته  
 فتم المحققون شعاعا وجوزة اهل الظاهر لنا اجتماع الصبي به على ترك خبر الواحد اذا عارضه المقتضى  
 من الكتاب العزيز والسنة قال علي عليه السلام لا تدفع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول اعرابي قال علي عليه  
 وقال محمد لا تدفع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراءه لا تدركي صدقت ام كذبت وفيه نظران عليا علم  
 وصف الراوي بما يدل على فسقه وعدم قبول مثل خبره الراوي لا يدل على عدم قبول خبر العدل  
 الثقة كالمعدل بذلك وثمة دته ولانه علمه رد الخبر جوارحه وهو مفيد كونه غير مردود لذاته وعمره الرد  
 يكون الخبر لا مارة لا يدري صدقت ام كذبت ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر كما لو دت شكوكا  
 اجماع اهل الظاهر بوجهه انه لو خصص المتواتر من الكتاب او السنة بخبر الواحد على ما تقدم  
 فكذلك نسخها به قياسا عليه والجامع كون كل منهما دافعا لغير مطلق ولان فيه جمعا بين الدليلين  
 بان خبر الواحد دليل شرعي على من المتواتر وهو متاخر عنه فوجب تقديم عليه كغيره من الادلة  
 الشرعية في انه واقع فيكون جازا اما الاول فكنته قوله في لا يجد فيها وحي الى محمدا على طاعه بطعم  
 الا ان يكون مبينة او دما مستفاد حاشا وحي خبر يرد بما نقل عنه عليه بطريق الاحاد من نفسه عن اكل كل ذي

اصلاح

علم



ناب من التبع وكنت قد روي واحل لكم ما رويكم بقوله من القول احاد الانبياء المراد على علم ولا على  
 خالفه لان اهل قبلوا الشيخ القبلة خبر الواحد لم ينكر الرسول عليه عليهم في ذلك واما الثاني فقا  
 والحواس من الاجماع من الصحابة فرق بين التخصيص والشمول فبطل قبا سمع عليه وعن ان المتواتر  
 مقطوع في منته وجبر الواحد مظنون فلا يكون مساويا له ومع تحقق هذا التفاوت بينهما لا يحقق المعاد  
 وفيه نظر فان جبر الواحد ان كان مظنونا في منته الا انه مقطوع في دلالة والمتواتر بالعكس فتساويا  
 كما قلنا في التخصيص وعن ج بالمتع من الشيخ المدعي فيما ذكرتم اما الابه الاول فان عدم وجدانه على فيما ادعى  
 البية الى تلك الغاية محو ما غير الاشياء المذكورة لا بد على انه لما جحد فيما يوجب اليه فيما بعد محو ما غير هذا  
 لا يلزم من عدم خبر ما عدا الامور المذكورة ابا حنة ستر عاين جاز كونه مباحا بالاصل فتجوز في ما بعد لا يكون  
 نسخا لانه رفع حكما عقليا لا شرعيا ولا يكون النهي عن اكل كل ذي ناب ناسيا واما الابه الثانية فليست  
 منسوخة بقوله على لا ينسخ المراد على علم ولا على خالفه بل مخصوص به لان الامنة تعلقة بالقول واما اهل  
 قبا فلا يلزم قبا قبلوا الشيخ القبلة خبر الواحد جواز ان يكون النبي عليه استعملهم من قبل ما يدل على قبول  
 القبلة الى الكعبة او انه انظم الى اخبارهم بذلك من القرابين ما ارضى فاده ذلك الاخبار العلم لانهم قد روي  
 الى المسجد يسمعون الصباح وارتفاع الاصوات بحضرة الرسول عليه بان القبلة قد استدارت في وقت  
 جواز نسخ السنة مطلقا بالكتاب سيما كانت منقولة بالتواتر او بالاحاد وما روي في الاثر خلافا للكتاب  
 لانه واقع فيكون جازيا اما الثاني فقط واما الاول فلو جاز ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في ابتدا  
 الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القرآن ما يدل عليه وقد نسخ بقوله قول وجهك شطر  
 المسجد الحرام فان قلت لم لا يجوز استناد وجوب استقبال بيت المقدس الى قوله اني انسخ تلك السنة  
 او انه نسخ بالسنة والامارات استقبال الكعبة لانه في ذلك قلست هذا مخالف للاصل ولان في هذا  
 الباب نص في عدم العلم بالناسي اهلا بان مباشرة الذات في البيل كانت محرمه على الصميم بالسنة  
 لعدم ما يدل عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله في ان باثرون من وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا  
 واشربوا حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود من الفجر ان هوم عاشورا كان واجبا بالسنة  
 لما ذكرنا في يوم شهادته ان بقوله في من شهد منكم الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر بصوم شهر  
 رمضان غير مناف لصوم عاشورا فكيف يكون نسخا بل الناسي في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكمه سواء عين

رمضان للبدلية او لا جواز اخير الصلوة في المحفوظ الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة  
 قال يوم الحندق وقد اقر الصلوة حتى الله قبورهم فاما وقد نسخ ذلك الجواز بوجوب صلوة الخوف الدال  
 عليها القرآن العزيز اجماع الشافعي بقوله في التبيين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان للقرآن  
 الحديث فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان بيانها اذ الناس بيان للمستوخ فيكون كل منهما بيان بالآخر  
 وانه في الجواب ليس في الابه ما يدل على الحذف وكلامه في بيان المنزل او كون كل المنزل محال البيان  
 ان كلامه معلوم البطلان اذ لم يرد بالبيان الاظهار وجوه وان يكون بعض الاحكام الشرعية مستندا من  
 السنة ثم ينسخ الله في ما به من كتابه العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيان بالآخر وايضا  
 لما تقدم من تعيين حمل البيان على التليق والاظهار وايضا فالابه اما دللت على انه مبين لما نزل الله اليه لا  
 حين نزول الابه المذكورة ولا تدل على كونه مبينا لما سينزل الله فيما بعد واعلم ان الشافعي فكر في استدلاله  
 على امتناع نسخ القرآن بالسنة ان الناس ليس مبينا وفي استدلاله على عكسه انه مبين وهو ناقض وجوز  
 نسخ السنة المتواترة عنها اتفاقا لانها دليلان قطعيان تعارضان في العمل بالمتاخر منها لما تقدم في جواز  
 نسخ السنة المنقولة بالاحاد بطلانها لانه واقع فيكون جازيا اما الاول فلو قلنا على المنقول احاد  
 كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزروها والتميز المحض عنه ليس منقولا بالتواتر وقوله في شارح  
 المحرر فان شربا رابعه فاقوله ثم حمل اليه من شربها رابعه فلم يقبلوهها منقولا احاد واما الثاني فقط  
 في نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جازي قطعاً في السنة المتواترة بخبر الواحد وهو جازي عقلاً في نسخ  
 سماعا لعدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد قال في المحقق الثامن الاجماع لا ينسخ لان دلالة  
 متوقفة على ما روي الرسول فلا ينسخ بالكتاب ولا بالسنة لانها سابقان عليه فيقع باطلا لان اجماعهم على خلافها خطأ ولا  
 بالاجماع لان الثاني امان يكون عن دليل فيكون الاول خطأ ولا عنه فيكون الثاني خطأ وكذا لا ينسخ به لانه ان نسخ  
 نصا كان خطأ او اجماعا لم يخطئ احد بالاجماع عقيب الخلاف ليس بناسي لتجديد العام في الاخذ بها  
 شابل مبين لروايل شرطا الاول والقياس لا يكون ناسيا ولا منقولا لانه ليس بناسي عندنا واما نسخ الفري دون  
 الاصل فمتنع والا اسقض العرض ولذا العكس لان بقا التتابع مع ارتفاع المتبوع في يجوز نسخها معا اقول  
 قد استدل هذا الحديث على مسائل الاول في ان الاجماع لا يكون منقولا بمعنى ان الحكم المجع عليه لا يطرأ اليه نسخ  
 وهو اختيار اكثر الاصوليين خلافا لبعضهم لمان الاجماع لا ينفك الا بعد وفان الرسول عليه لانه مادام موجودا

اي نسخ للتجديد  
 المستوفى



لم يفتقد الاجماع من دون ذلك لانه شديد المومنين ومنه وجوبه له علم لم يكن يقول غير ما ورد في قولنا لم يفتقد  
النسخ الى الاجماع فكان النسخ له اما من الكتاب او السنة او الاجماع اذ القياس ليس بنسخة على ما ياتي في كل  
نسخة اما الكتاب والسنة فلا يمانع ان يكونا موجودين قبل الاجماع لا نسخا بل مجرد الكتاب والسنة بعد وفاة  
الرسول عليه وآله يكون خلاف مقتضاها خطأ فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطا وموجب لما ياتي واما  
الاجماع في نفسه لانه ان كان الثاني لا عن دليل كان الثاني خطأ وموجب وبتقدير جواز لا يكون ناسخا لانه  
لا ليس دليل شرعي وان كان عن دليل كان الاجماع الاول خطأ لان ذلك الدليل لا بد وان يكون من  
الكتاب والسنة واما سابقان على الاجماع الاول ومسايقان له لا يقال نسخ الاجماع للاجماع وافتح  
فيكون جائزا اما الاول فلان الامه اذا اختلفت على قولين فقد اجمعت على محبة في الاخذ بما يشاء  
فاذا اتفقت بعد ذلك على احد هما فقد اجمعت على زوال ذلك التحيز واما الثاني فلهذا لا نقول  
اجماع الامه على تحيز العام مشروط ببقاء الخلاف فاذا اختلف الاتفاق ارتفع الخلاف فان رفع الاجماع يرفع  
به وجوب عدم المشروط عند عدم شرطه لان الاجماع الثاني رفعه ولما لم يزل لا يرفع حتى يجمعا  
على وفاته الرسول عليه وآله فان الرسول عليه وآله اجمدان ائمنه لا يجمع على الخطا ولا على الصلابة ولا يفتقد الاجماع  
من دون اندراج قوله صلى الله عليه وآله في قوله صلى الله عليه وآله وما ذكره من كون التحيز مشروطا ببقاء  
الخلاف وكونه مرتفعا لا ارتفاع شرط لا ينافي كونه منسوخا ولا كون الاجماع الثاني ناسخا لان حكم الاجماع  
الاول ارتفاعا يرتفع بالارتفاع الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا لان المرتفع بالمرتفع بالمرتفع يرتفع  
بذلك الشيء على ان هذا واردي كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت  
ذلك الدليل ارتفع المنسوخ الارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك نسخا لم يفتقد نسخا ابد الثاني ان الاجماع  
لا يكون ناسخا خلافا لعيسى بن ابيان لما كان ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول محتمل لان  
خلاف النص خطأ فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطا والثاني محتمل لما تقدم من لزوم كون احدهما خطاه  
الثالث القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا عندنا لانه ليس بنسخة على ما ياتي هذا اذا لم يكن منصوصا عليه  
ولم يكن الحكم في النسخ الا في من الاصل كقياس محرم القرب على محرم النافذ واما اذا كان احدهما جازا لانه  
ناسخا ومنسوخا عند المصطفي ثم انه موافقيه واما عند الجمهور القائلين بانه حجة مطلقا لجوز نسخ  
بالنسخ في حياة الرسول عليه وآله وبعده بالاجماع لجواز نسخه على خلاف الحكم المستفاد من القياس السابق ولذا

ان العاصي

احكام دينية

اذا اختلفت على قولين قياسا اجمعت على احدهما كان ذلك ناسخا لذلك القياس السابق واما كون  
القياس ناسخا فلا يخفى من نسخ النص والاجماع اتفاقا وجوز نسخ القياس من غير كماله من القياس حكما مخصوصا  
ثم نص الشارع على صورته كما لم يزل ذلك الحكم في وصف بما يوافق ذلك الحكم ونص على عكس ذلك الوصف  
فانه يكون ناسخا لا من كماله حكم بما حرمه النبي قياسا على الدرس مثلا ثم نص الشارع على تحريم المحرم لعله لانه  
مسكرا وموصفا حاصل في النبيذ حكم تحريمه وكان ذلك ناسخا للحكم الاول الرابع اختلفوا على جواز نسخ  
الخبر مع اصله كانه قد لا يقل لهما ان فانه دال بغيره على تحريم القرب فرفع تحريم النافذ والقرب  
معا ويل جواز نسخ الخبر دون اصله او بالعكس منع منها المصطفي ثم انه اما الاول فانه نص الغرض من  
حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعالى ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما في ذلك لان  
الخبر اصل لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما لرفع مذهب ابي الحسن البصري وتروى القاضية  
الجارية منع منه تارة لما قلناه وجوزة اخرى لان ذلك يحرم التحريم على تحريمه وتحريم القرب فلا  
قال ولا يقل لهما اف ولا ينقضها ولا يلزم من رفعه احد الخبرين رفع الاخر واما الثاني وهو نسخ الا  
دون فحواه فلان الخبر يابح لاصله فاذا ارتفع الاصل ارتفع الخبر لا نسخا بل ناسخا عند ارتفاع  
مستبعده فلا يفتقد نسخا لانه التامع زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا واما الزيادة على النص  
في العبادة الواحدة عند الحنفية نسخ وليس نسخا عند الشافعية واحسن ما قيل هنا تفصيل الى الحسن  
وهو ان البحث هنا يتعلق بامور ثلاثة امكن الزيادة هل تنسخ زوال شيء ام لا والحق ذلك لانما اقل ما  
ينسخ زوال عدمه كما بين هذا الزوال هل ينسخ الحق ان الزايل ان كان حكما شرعيا وكان الزايل  
متراجعا فنسخ والا فلا هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس والحق ان الزايل ان كان حكم  
العقل جاز والا فلا الا ان يجوز نسخ الزايل بالظن فزيادة الخبر بمسحوعين لا يزيل الا فيهما الثاني  
عقل الا انما في الثانيين مشترك بين الزايل وعدمه فليس نسخا في ثبوت خبر الواحد وبغيره الثانيين  
ولو تأمل كمال الحد وتعلق رد الشبهة على نتائج لنفي وجوب الزيادة كما لو زيد على القريض الجنس توقف  
الخروج عن العمد وقبول الشبهة على فعله مع جواز خبر الواحد اما لو قال الثامن كمال الحد لم يقبل  
في الزيادة خبر الواحد وتفيد الرقبة بالامان ان تاجر كان نسخا لعموم الكتاب الدال على جواز عطف الكافر  
فلا يقبل فيه خبر الواحد وان كان قد كان تخصيصا يقبل فيه واما من قطع وجوب السارق ما ثارا فمعه خضرة

معه  
بالدور

احكام دينية



الثابت بالفعل يجوز اثباتا خبر الواحد والخبرين واجب معين وغير رافع لحكم عقلي لان قوله او جئت  
هذا لا يمنع من قيام غيره مقامه وانما علم عدم قيام غيره بان الاصل عدم وجوبه اما لو نص على عدم  
قيام غيره مقامه فان اثبات البدل ناسخ فالحكم بالشاهد واليمين زيادة للخبرين الحكم بالشاهد  
والشاهد والمرئيين يقبل فيه خبر الواحد وزيادة ركعه على الصحيح قبل الشاهد ليس بشي الكعبتين  
لعدم تناول النسخ الافعال والواجبات والافعال لا يخلو وجوبها واجزاها بالافعال وجوبها واجزاها بالافعال  
المعلوم بالعقل نعم لو نص في وجوب الشاهد عقبت الكعبتين لو زيدت بعد الشاهد قبل التحلل لشيء  
وجوب التحلل بالتسليم او كونه ندبا وكلاهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل عقوبة  
الطهارة برفع نقي وجوبه العقل والجواب لعدم بعد الدليل رافع لقوله ال بدليل الثابت بالشرع فلا يخل فيه  
خبر الواحد اما صورته النكاح ثم يوجب بعض الدليل فانه يرفع حكما عقليا في زبانه خبر الواحد واثبات  
بدل الشرط برفع كون البدل شرطا وهو حكم عقلي **افول** لا يرفع من الجزع عن اقسام النسخ شرعا في  
الجزع عاظم انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسائل الاول اتفق الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات  
ليست ناسخة للمريد عليه صلوات كانت تلك العبادة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة صلوات  
على الصلوات الخمس نسخ لانه يقصر الوسطى وتطلى وقد قال في حاشيته على الصلوات والصلوة الوسطى  
وخالفهم الباقر من حيث ان كون الوسطى وتطلى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا والزمهم كون زيادة  
عبادة على غيرها العبادات نسخا لان ذلك يخرج الاجرة عن كونها اجرة ويوجب لزام لهم لان الشارع لم يرب  
عليه حكما بخلاف الوسطى المختصة بوجوب زيادة الحافظة عليه بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى  
الصلوات المعروضة مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة فريضه فيزول الحكم المعلق عليه ولو كان كذلك  
وتطلى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة واحدة اخرى واختلفوا في الزيادة على النص  
في العبادة الواحدة فذهب ابو شامة والشافعي الى انه ليس بشي وقالت الحنفية انه نسخ وفصل اخرون فقال  
بعضهم ان افاد النص المذكور من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كانت نسخا مثل  
قوله في سائر الغنم الركوة او ركوة عن الغنم ان كانت سائمة وزيد قوله في معلوفة الغنم ركوة وقال القاضي عبد  
الجبار الزيادة ان كانت بغير المريد عليه بغير استدلال بحيث لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان فعل قبلها  
كان وجوده كعدمه ووجب استنباطه كانت نسخا مثله زيادة ركعة على صلوات ركعتين والافلا مثل زيادة

نفسه

وعظمهم

قد غرت

العبر

التعريب وزيادة عشرتين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسن البصري تفصيلا الحسنه الله طاراه  
وهو ان النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلاثة احدها ان الزيادة على النص هل تقتضي زوال شي ام لا والحق انما  
يعصيه لان اثبات شي في نص اقل من بعض زوال عدسه الذي كان قبله وثانها ان يذهب الزيادة هل  
تسمى نسخا والحق ان الذي يزول ما ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متروكة عنه سميت نسخا وان كان حكما  
عقليا وهو البراء الاصلية لم تسم تلك الزيادة نسخا وثالثها ان تلك الزيادة هل تثبت بخبر الواحد والقياس  
ام لا والحق ان كان الزيادة حكم العقل جازا لا يمنع مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حج في نكاح بلوي  
او ان القياس ليس حج في الكفارات الخ ودر غير ان هذه المواضع لا تتعلق بها بالنسخ من حيث هو نسخ وان  
كان الزيادة حكما شرعيا فيلزم في دليل الزيادة فان كان خبرا فيكون ناسخا لا يدل الحكم الزايل جازا الا فلا يخل  
ما يتعلق بالاصول شرعا في ذلك مسائل الاول زيادة التعريب على الزايل البكر وزيادة عشرتين على جلد ثوب  
في حد القذف ليس نسخا لانها انما ترفع في زيادة التعريب او ما زاد على الثمانين وهذا الغرض غير معلوم بالشرع لان الجواب  
الثمانية قد مر مشتركة بجلد الثمانين مع الزيادة وبذلك ما فيها من العام لا يدل على الخاص وكذا الكلام في  
التعريب بل ذلك معلوم بالبراه الاصلية وهي حكم عقلي فليس يحتاج في جواز ثبانه بخبر الواحد ما لم يمنع من ذلك  
مانع وامامه الثمانين كالحد وتعلق حد الشهادة عليها فانه ناسخ لنسخ وجوب الزيادة المستفاد من العقل  
فلا بعد رفع نسخا كما لو زيد على الثمانين الخمس فريضه فانه لا يكون نسخا فيقبل فيه خبر الواحد مع ان قبول الشهاده  
والخروج عن عمل الامر بالصلوة كان متوقفا على اداء الخمس فصار متوقفا على اداء الجميع وفيه نظر فان توقف على اداء  
الخمس لم يرفع بوقفه على اداء الجميع بخلافه الثمانين كالحد فان زيادة العشر ليس رافعه لما لو قال الثمانين  
كالحد او لثمنا ده متعلقا عليها خاصة كانت الزيادة نسخا فلا يقبل فيها خبر الواحد ولا القياس اذا كان حكم للمزيد  
عليه متوقفا **الثاني** الرتبة المأمور بجمعها مطلقا في الكتاب العزيز بالايمان وكان التقييد متوقفا على اطلاق  
كان نسخا لعموم الكتاب الدال على اجرائه الكافر ولم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب وان كان  
معارنا كان تخصيصه مقبل فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر فان اجرائه الكافر  
نسخ لنسخ التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل على العموم نعم اذا تراخي التقييد عن وقت العمل  
الخطاب دل على اجرائه على اطلاقه وانتفاء التقييد والالزام تأخير البيان عن وقت الاجراء ويكون اثبات القيد بعد ذلك  
نسخا **الثالث** اذا قطع يد السارق والحد عليه ثم سرق فليقطع رجلا اخرى لم يكن ذلك نسخا لان ذلك الاباحه

نسخا زائلا على الثمانين

القديم



رافعة قطعها الثابت بالفضل وجان ثباته خبر الواحد الرابع إذا أوجب الله تعالى علينا فعلا مطلقا ثم خيرا  
 بينه وبين فعل آخر كان ذلك الخبر رافعا لحكم عقابا وهو حاله عدم الجواب ذلك الفعل وعدم قيام مقام  
 الفعل المأمور به ولا يثبت الأمر الأول إلا بما يتبين منها فإن قول الشارع أوجب هذا الفعل ليس فيه دلالة  
 على عدم الجواب عقابا وإقامته مقامه ولا يكون شيئا وفيه نظر فإن الجواب الفعل مستلزم للمنع من تركه  
 والجواب غيره وإقامته مقامه يرفع ذلك وهو حكم شرعي ولأن الوجوب كان متعلقا بخصو صفة الفعل الأول  
 بالذات والخبر بينه وبين غيره صارا متعلقا بالأمر اللب المشتك بينهما دون خصوصية الأول وإن كان  
 وجوبا على سبيل التحديد بينهما وبين خصوصية الآخر ثانيا إلا أنه بالعروض من حيث أن القيام  
 بذلك الكلي لا يتم إلا بخصو صفة الفعلين ذلك غير الوجوب الأول ولا يكون شيئا إذا لم ينع على  
 عدم قيام غيره مقامه فإن قال أوجب هذا الفعل لا يدل أن ثبات الخبر شيئا ولم يقبل فيه  
 خبر الواحد أن كان ذلك النص متنازعا الحاشية زيادة الخبر كالحكم بالشاهد واليهين ليس  
 نسخا للخبر إلى أن بين الحكم بالشاهد من والشاهد للذين المتفاد من قوله واستشهدوا بشهيد  
 من رجالكم فإن لم يكن نار جليش فوجلي وامرئان لأنه إنما يرفع حكما عقابا وهو حاله عدم كونه نارا  
 في الآية دالة على أن الحكم لا يكون إلا بما في رأينا كما خبر الواحد السادس لو زيد على ركعتي  
 صلوة الصبح ركعة أخرى قبل التشهد حيث صارت ثلثا لم يكن ذلك نسخا لأنه لو كان نسخا فاصا  
 للركعتين وهو ينافي أن التشهد لا يرد على الأفعال بل على الأحكام وأما وجوبها وهو بطلانها لأنه ثابت  
 لم يرفع بالزيادة وأما الإجماع وهو بطلانها محض بيان غيرهما كما شاع في غيرهم عند عدم الركعة الزائدة  
 والآن لا خبرين الإجماع وذلك تابع لوجوب حكم الركعة الزائدة إليها وذلك الوجوب إنما يرفع عدمه وهو حكم  
 عقابا فلا يكون نسخا نعم يكون ذلك نسخا لو جوب التشهد عقيب الركعتين لأنه حكم شرعي يرفع بآيات الركعة  
 الزائدة قبله فلا يقبل فيه خبر الواحد أما لو زيدت الركعة قبل الخلل بالتسليم كان ذلك رفعاً لوجوب الخلل  
 بالتسليم أو نداء عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي فكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد السابع زيادة  
 غسل عضو في الطهارة ليس بنسخة لنفث الطهارة ولا لوجوبها ولا لإجرائها كالتقدم وإنما هو رفع لنفي وجوب  
 غسل ذلك العضو وذلك حكم عقاب فلا يكون ارتفاع نسخا فيقبل فيه خبر الواحد وفيه نظر لأن الزيادة ترفع كون  
 الطهارة المزينة عليها رافعة للحدث ويصح للوجوب في الطهارة الصلوة وميسر كتابه الصلوة وهي أحكام شرعية

بعد التشهد

فرفعها يكون نسخا التامنه قوله وأما الصيام إلى الليل مفيد لكون الليل طهارة غاية للصوم  
 فالجواب الصوم إلى الثلث الليل مثلا يرفع كون الليل غاية وطهارة وهو حكم شرعي فيكون نسخا ولا يقبل  
 فيه خبر الواحد أما لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه صوم أول الليل كانت تلك الزيادة رافعة لنفي وجوبها  
 وهو حكم عقابا إذا جاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب صوم شيء من الليل ولا عدمه فلا يكون نسخا  
 ويقبل فيه خبر الواحد الثامن سبعة له قال الشارع صلوا أن كنتم متطهرين كان مفيدا لكون وجوب الصلوة  
 مشروطا بالطهارة فلو أمر بالصلوة عند حصول أمر آخر حيث يكون شرطاً آخر لوجوب الصلوة لم يكن الأمر  
 الثاني نسخا لأنه إنما يرفع كون ذلك الأمر غير شرط وهو حكم عقاب لا لأنه قوله الصلوة واجبة عند حصول  
 الطهارة ولا يلزم كونه واجبة عند عدمه وخفف أمر آخر يكون بدلا عنه إذا لم نقل ببلالة المفهوم وفيه  
 نظر لما تقدم من أن عدم الشرط موجب لعدم الشرط ولا يكون عدم الطهارة موجبا لعدم  
 وجوب الصلوة وهو حكم شرعي وثبات شرط آخر يرفع فيكون نسخا والفوق متحقق بين قوله صلوا  
 أن كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لأن الطهارة في الأول شرط لوجوب  
 دون الثاني والقصة الحين العاشرة من العبادات هي المنقضة وليس نسخا لما يتوقف العبادة  
 عليه ومثل يكون نسخا للعبادة فصل السيد المرتضى جدا فقال إن كان الثاني بعد النقصان في فعل  
 لم يكن له حكم في الشرع ولم يوجب في فعله قبل النقصان كقضاء ركعتين فهذا النقصان نسخا والا  
 فلا كما لو نقص من إحدى عشرين فنتج الركعتين بغير حكم الصلوة الشرعي فأنما لم فعلت بعد  
 النسخ على الذي كان فعل عليه قبل لم تجز فحله الصلوة منسوخة وليس نسخا الوصف نسخا للصلوة  
 لأن حكم الصلوة باق على ما كان ولو نسخ قبله بالنسخة إلى غيرها كان نسخا للصلوة كما في بيت المقدس  
 فإن الصلوة إليه احتل لم تجز له استعلاء الفوج بالجزء لا استقبال إلى ما كان أولا فهو نسخا للصلوة أيضا  
 إذا لم توجه إلى ما كان أولا لم تجز ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا لأنه لو جاز إلى ما كان أولا جاز وأما  
 نسخ التغيير أقول اتفق الأصوليون على أن النقصان من العبادة نسخا لذلك المنقوص وعلى أن نسخ ما  
 لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها كالأمر بالصلوة والركن ثم نسخ أحد جهاتها فلا يكون نسخا لآخرها  
 وهكذا في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة فقال أبو الحسن البصري وأبو الحسين الكرخي أنه لا يكون موجبا لنسخ  
 العبادة سواء كان جزءا لركعة من الصلوة أو شرطاً لاجتماعها كالطهارة وقيل قدم من التكبير أنه



يكون شئنا للعبادة مطلقا وهو اختيار الغزالي وفصل السيد المرتضى رحمه الله تعالى عن اعتبار المنة  
 طاب ثراه فقال ان كانت العبادة المقصود منها لو فعلت بعد النقصان بتمامها كما كانت تفعل قبله لم  
 يكن لها حكم في الشريعة ولم يخرج في فعلها قبل النقصان ركعة من الصلوة كان شئنا الا فلا  
 كما لو نقص من حد الزاين عشرين احيى على ذلك بان نقصان ركعة من الصلوة موجب لنسخ اصل الصلوة  
 لانه نسخ لبعضها وباقها الباقي فان الركعتين الباقيتين ليست ببعض الثلث بل هي عبادة اخرى  
 والا كان من صلب الصلوة ثلثا انما بالواجب وزايدة كالوجوب عليه ان تصدق بدركهم فتصدق  
 باثنين مع انه خلاف التقدير ويخرج عا ذكره فرع نسخ الركعتين من الاربع بغير حكم الصلوة الشريفة  
 لانما لو فعلت بعد النقصان على الحد الذي كانت تفعل قبله لم تجز وجوب وجودها مجزى عدتها  
 فجاء الصلوة متوخية بـ الوضوء ليس شئنا للصلوة لان حكم الصلوة باق فانما لو فعلت بعد النسخ  
 على ما كانت تفعل قبله كانت مجزبة من نسخ الركعتين ان كان بالوجه الا غيرها كان شئنا لانما لو فعلت على  
 ما كانت تفعل قبل النسخ لم تكن مجزبة كما في استقبال بيت المقدس بالوجه الى الكعبة ولو نسخ  
 استقبال بيت المقدس تحوّل الوجه اليه وتسويح الوجه الى غير من الجهات كان شئنا للصلوة  
 ايضا لما ذكرنا من انه لو وقع من جهات الى تلك الجهة لم تكن مجزبة ولو جاز من جميع لم يكن شئنا للصلوة  
 لانه لو صلي الى ما كان قبله الا لاجزائه وانما نسخ التغيير وقد تقدم ان اثبات التغيير ليس شئنا وفيه ما قدم  
 واختار المصنف طاب ثراه في النهاية مذهب الى الحين والاشكال عليه بان المتضي لكل من كان متناولا  
 لمجوزين معا فخرج احداهما لا يقتضي نسخ الاخر كما سبوا دلة التحصيل واجاب عن جري السيد بالمنع  
 من استلزام نقص الركعة نسخ اصل الصلوة وان كان شئنا لوجوب الكل من حيث هو كل وكون الركعتين  
 الباقيتين غير جزء من الثلث ممنوع والا لا تقوم وجوبها الا بوجودها ولو جاز الاجزاء وعدم صحة صلوة  
 الصلوة اذا زبد فيها ركعة لبيت لعدم وجودها مع الزيادة بل لا دخال ما ليس من الصلوة فيما قاله من  
 البحث الحادي عشر يعرف كون الخطاب ناسيا بالتقصيص عليه بالنقصا ومع معرفة المتأخر وبقبل قول الصحابة  
 في ان هذا الخبر متأخر ولا قبل قوله في انه ناسي وكذا لا قبل له قال انه منسوخ سواء غير الناسي او الباطل  
 خلافا للكرخي في الثاني اقول يعرف كون الخطاب ناسيا بالانقصيص عليه اما من الرسول علم او من  
 الامام المعصوم او من جميع الامة بان يوجد لفظ النسخ فيقول بهذا الخطاب ناسي لذلك ولمذا منسوخ

نسخ

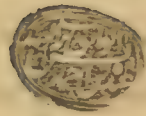
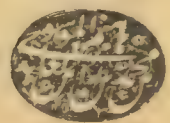
الجهات

بذلك او نسخ كذا وكذا وبالنسبة في مدله لهما مع علم المتأخر وتحقق باقي شرائط النسخ بان لا يكون الجمع  
 بين الحكمين الاول عليهما بالخطابين محكما اما بان يكونا متناقصين مثل قوله تعالى الآن خفف الله عنكم فان  
 التخفيف في التثقيب او متضاين كقول القبله من بيت المقدس الى الكعبة ومع عدم المتأخر يعلم كون  
 احدهما ناسيا للمتأخر في الجملة وعلم المتأخر يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او بعد  
 في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله لو كنت نهيتمكم عن زيارة القبور الا فزوروها والان خفف الله عنكم  
 فانه يعلم ان النهي قبل الامر والتثقيب قبل التخفيف او يقال هذا الخبر في سنة كذا وهذا في سنة كذا او  
 معلق احدهما على زمان معلوم المتأخر كقوله هذا قال في عزله بد وهذا قال في عزله او عزاه احد او نزلت  
 هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعد وعبر ذلك مما يد كونه باب التراجع ان شئنا الله تعالى ولو قال المتأخر  
 هذا الخبر متأخر عن ذلك قبل مثل قوله ان خبرنا الماعن الماعن الماعن على قوله اذا التقا الى ثمان  
 وجب الفصل اذ ليس ذلك مستندا الى اجتهاد ووجب قد منع فيه الغلط خلاف قوله هذا الخبر ناسي  
 او هذا الخبر منسوخ لانه قد استند في ذلك الى اجتهاده ولا يكون صوابا سواء اهتم كقولنا او غير الناسي  
 والمنسوخ كما لو قال هذا منسوخ بكنا وهذا ناسي كذا وفصل الكرخي فقال ان عين الناسي لم يقبل الاحتمال  
 استناد فيه ذلك الى اجتهاده فلا حظ الرجوع اليه وان اهتم وقال هذا منسوخ قبل لانه لا يظهر النسخ  
 فيه لم يطل واما ضعف جواز ظهوره في ظنة لا في نفس الامر وليكن هذا احوال الاول من شيوخ  
 التمهيد وبه ويتلوه في السطح الجزائي المعصود السابع ان شئنا الله تعالى في الاجماع ثم الكتاب  
 والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ثم قال لا احد  
 الا من عشرين ربيع الاخر سنة ١٢٩٠ هـ وكتبه  
 افقر العباد واحوجهم الى الله احمد عا  
 حسن العالم في البلد الشريف  
 بندي العصمة والراية والهاجرة  
 والد لايم اليه الامجد  
 استد الله  
 وادخله القنصل والسهم الصايب  
 تحت رايه وادخله في شفا فخته واصالة القدرية الله  
 تامر عليا شيئا وذلك بعضا من الامور  
 جميع المذكورين والحمد لله رب العالمين  
 وادخله القنصل والسهم الصايب

علم



بسم الله الرحمن الرحيم  
في سنة الف الف الف الف الف



*[Faint, mostly illegible handwritten text in Arabic script, covering the majority of the left page.]*

*[The right page is mostly blank, showing significant signs of aging, including large brown stains and foxing.]*



بسم الله الرحمن الرحيم

قال في المقصد الثامن في الاجماع وفيه ما حوت الاول في الحقيقة وهو عبارة  
 عن اتفاق اهل الحل والعقد من امر محمد صلى الله عليه واله وسلم على امرين الامور وما توجه اما عندنا فلفظ  
 لان المعصوم سيد الامم فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام غلو فيهم فيكون حججه واما الجهد فلفظ  
 ويتبع غير تسهيل للمؤمنين وكذلك جعلنا له امه وسطا كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون  
 بالعرف وتنهون عن المنكر وهو مقتضى التقييم والنفذ على الجميع امتي على خطا وهو متواتر  
 المعية بان العادة تحيل اجماع الخلق على الخطا اقول الكلام في الاجماع تارة في ما يسمونه وتارة  
 في الحقيقة وتارة في حجية اما الاول فالاجماع في اللغة الغرم قال البيهقي فاجمعوا امرهم وشركاكم وقال  
 علوا لصيام لمن الاجماع الصيام من البيل اي يعزم ويثقل على الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقا  
 عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار ذاهبا كايقال ابن واذا صار ذاهبا البس وعمر ويقال اجمعوا على  
 كذا اذا صاروا ذوي جمع عليه واما في الاصطلاح فقد عرفه المصطفي بانه ما ذكره في الدين في الحصول  
 وهو انه عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امر محمد صلى الله عليه واله وسلم على امرين الامور قال والمراد بالاتفاق  
 الاشتراك اما في الاعتقاد او الفعل الذي عليه او بعضهم على الاعتقاد والبعض الآخر على  
 القول او الفعل الذي عليه واهل الحل والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية واما قال علي امرين  
 الامور ليتناول العقليات والشرعيات واللغويات اذا تقرر هذا فنقول الاتفاق كالاجتماع باقتضا  
 لاهل الحل والعقد يخرج غيرهم من العوام وغير المكلفين وتقييدهم بكوثر من امر محمد صلى الله عليه واله وسلم  
 اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع المتقدم كاليهود والنصارى وفي تعريف اهل الحل والعقد  
 بالمجتهدين في الاحكام الشرعية تقرر لان اجماع المتكلمين على حكم عيني يكون اجماعا حجة وان لم يكونوا المجتهدين  
 في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدينية واهل الاجماع المجتهدين في الاحكام  
 الشرعية على حكم عيني او لغوي ليس اجماعا ولا حجة اذ لم يكونوا المجتهدين في الكلام واللغة وقد صرح ما يورد في  
 بعد تاذن الحد منقوض عكسا وطردا واما الثاني وهو الحقيقة فقد مر منه جماعه قالوا ان ما لا يكون معطو  
 بالضرورة يمتنع اتفاق الخلق عليه كما يمتنع اتفاقهم في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة والماكل الواحدة  
 ورد بان امتناع الاتفاق في ذلك انما هو لتساوي الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه الوجه ان الاستدلال

ينبغي ان يكون مراد الله تعالى بالاجماع  
 من يعينه قوله في الشرائع والاحكام  
 فانه الحق في المعاجز  
 بعد ما جعلنا له  
 الامور ليتناول العقليات والشرعيات  
 واللفظية اذا تقرر هذا فنقول  
 الاتفاق كالاجتماع باقتضا  
 لاهل الحل والعقد يخرج غيرهم من العوام  
 وغير المكلفين وتقييدهم بكوثر من امر محمد صلى الله عليه واله وسلم  
 اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع المتقدم كاليهود والنصارى  
 وفي تعريف اهل الحل والعقد بالمجتهدين في الاحكام الشرعية  
 تقرر لان اجماع المتكلمين على حكم عيني يكون اجماعا حجة وان لم يكونوا المجتهدين  
 في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدينية  
 واهل الاجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عيني او لغوي ليس اجماعا ولا حجة  
 اذ لم يكونوا المجتهدين في الكلام واللغة وقد صرح ما يورد في بعد تاذن الحد منقوض عكسا  
 وطردا واما الثاني وهو الحقيقة فقد مر منه جماعه قالوا ان ما لا يكون معطو بالضرورة  
 يمتنع اتفاق الخلق عليه كما يمتنع اتفاقهم في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة والماكل الواحدة  
 ورد بان امتناع الاتفاق في ذلك انما هو لتساوي الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه الوجه ان الاستدلال

بنا

الادليل الحام والاتفاق على مثل غير ذلك من حيث كاتفاق الخلق على نبوه محمد صلى الله عليه واله وسلم  
 ومنه من العلم بعدم الطرقت اذ ليس معلوما بالوجدان كعلمنا بلدنا والامنا والباحث وموظف والبالنظر  
 العقل للقطع بان اتفاقهم على ما يعلم به ان فلانا في كذا علم سبق الخبر وما وجه لتوقفه على معرفة المجتهد المجتهد  
 عن نفسه ومعرفة كل واحد من المجتهدين المتشككين في امره في الوقت الواحد متعذر وتقدير حصوله  
 جارح لكم بعضهم مذهبه ويبدى خلافا في نفسه او خوف ومن منا قال في الدين الانصاف انه لا طرقت  
 لا معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المحدثون قليلين لا يسعد بمعرفة كل واحد منهم بالتفصيل وفيه  
 نظر فان ذلك يدعي امتناع الناس من الجهل بالمجتهدين ولا بد في الامتناع الناس من الجهل بمعرفة احدهم  
 لاحتمال المذكور واما الثالث وهو كونه حجة فعلية الا كذا خلافا للخوارج والنظام اميل الى ان اصحاب الامامية  
 فقد لان المعصوم موجود في كل زمان المتكلمين عندهم وهو سيد الامم فبقوله لا بد من اعتبار في تحقق الاجماع  
 فيكون حقا لا اعتبارا بنظام احوال غير بل قوله وحده حجة سواء في الباقين او خالفوه واما  
 الجمهور فقد اجمعوا عليه بوجه الاول قوله ومن يتأقن الرسول من بعد ما تنزل الاله في شيء  
 تسهيل المؤمنين قوله ما نزل به ونصله جهنم وسات مناجى وجه الاستدلال انه في جميع من حيث قوة الرسول واتباع  
 غير تسهيل المؤمنين في الحديث وذلك بوجوب كون اتباع غير تسهيل المؤمنين محمدا اذ لم يكن كذلك لمجس ان  
 مرتب الوعيد عليه كقوله لا تحسب اني اتي بالدين اني اتي بالدين وشيئ من الما عاقتك ومعجزات محمد صلى الله عليه واله وسلم  
 حريم اتباع قول وفنوي يخالف قولهم فتوهم فيكون ما يقولون فتوهم واجبه اذ لا خروج عن مذهب  
 التسليم اعني اتباع غير تسهيل المؤمنين واتباع تسهيلهم وهذا المظ وفيه نظر لا يستلزامه كون اتباع قول محمد كان  
 اما واجبا او حراما لانه اما تسهيل المؤمنين او غير تسهيلهم وانما في قوله في ذلك جعلناكم امه وسطا لتكونوا شهداء  
 على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا او الوسط العدل وكذا رتب عليه الشك ده واذ كانا وعدا ولا احتمال  
 اجماعهم على خطا وفيه نظر اذ العدالة لا توجب العصمة حيث تحيل اجماعهم على الخطا الثالث قوله في كنتم  
 خيرا امه اخرجت للناس تامرون بالعرف وتنهون عن المنكر وذلك بوزن ما مدحهم بكل معروف ونههم  
 عن كل منكر لما تقدم من ان الالف واللام للاستغراق فلو اجمعوا على الخطا لكانوا اميرين بالمنكر غير تاهبين  
 عنه وفيه نظر فلهذا لا يلزم من امرهم بالعرف قيامهم به ولا من نههم عن المنكر امتناعهم عنه كيف وقد لال في  
 الامور الناس لا يرون من انفسهم تلتما كن كيف في صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونههم عن

معصم

في موضع من كونه  
 في موضع من كونه  
 في موضع من كونه



كل منكره واحد في جميع الرسول عليه ولا ينفرد ذلك انما يعم المنكر فيما بعد الرابع قوله على لا يجمع امين على  
 الخطا وهذا وان لم يكن منقوضا لفظ الا انه منقوضا لفظا فان قد نقل عنه علوما هذا المعنى بصريح مختلفة مشتركة  
 في الدلالة عليه مثل لا يجمع امين على خلا لا بد الله على الجماعة سالت ريثا ان لا يجمع امين على الفلانة فاعطاني  
 لم يكن يجمع امين على خلا لا بد الله على الجماعة سالت ريثا ان لا يجمع امين على الفلانة فاعطاني  
 على ما ياتي في الخامس من طريق العقل وهو الذي قول عليه الجوابي وتقريره ان اجماع الخلف الكثرة على الحكم  
 الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلاله ولا اماره فان كان الاول كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة  
 بخلاف الاجماع يكون خلاف تلك الدلالة فيكون خطأ فالاجماع حق ومن كان الثاني فكذلك الثاني النافي  
 قاطع بالنع من محالة هذا الاجماع اعني العادة عن اماره ولولا اطلاقهم على دلاله قاطع يمنع  
 من محالته لما كان كذلك فانه نظر للمنع من استناد قطعهم بذلك دلاله قاطع لا حتمال استنادهم  
 فيه لما اعتقدوا انه دليل وليس كذلك قال قدوه وبشكل الاول باسقاطين الهدى كالمعطوف  
 عليه من جمله الدليل الدال على الحكم لان السبيل ليس للعموم وكذا الفظ غير دلالة معنونه فيناه  
 صدق او موافق لان السبيل الدليل لشاركتها الطريق في الايضال والجور فيه اول من الاتفاق على  
 الحكم اذ لا منافاة فيه وان الابه تدل على نقيض المطا وسبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل  
 لا بالاجماع ولعدم الملازمة بين خبرهم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم لثبوت العوض  
 وبسبب ترك الاتباع ولا تنافي العموم اذ لو اتفقوا على ما جاز فان وجب تناقض والا فالمطال المرضي انما يدل على  
 وجوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف ظاهره وانما يحقق ذلك في العموم اقول لما ذكر  
 ادله الجمهور على كون الاجماع حجة شرعية في ايراد الاستكالات عليها مفصلا اما على الاول فلان الابه لا تدل على  
 خبرهم متابع غير سبيل المؤمنين مطلقا بل ان دللت فيشرط تبيين الهدى كونه شرط في المعطوف عليه امثله  
 الرسول علوه المعطوف والمعطوف عليه كالجمله الواحدة فيجب التمسك بها في الشرط والام في الهدى لا استنوا  
 فيكون الشرط فيها بكتيب جميع انواع الهدى ومن جملته ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع عليه في الايضال  
 للاجماع قاطع لانه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم الى الالاجماع وعند عدمه لا حرم محالة الاجماع  
 لعدم الشرط فيقط اعتبارها بالكلية سلكنا دلالته على المنع من متابع غير سبيل المؤمنين مطلقا ولكن عن  
 متابعه كلما كان غير سبيل المؤمنين او متابع بعض ما كان كذلك الاول منهم لان كلامنا لفظي غير سبيل المؤمنين

مورد فلا يفيد العموم ويقتدر تسليمه سقط الاستدلال على المدعى لان معنى الابه ان كل من اتبع كل ما  
 كان مغايرا لكل ما كان سبيل المؤمنين استحق العقاب فظان ذلك لا يدل على ان المتبع لبعض ما غير سبيل المؤمنين  
 يستحق العقاب الثاني م تقول بجوبه وهو محرم اتباع بعض ما غير سبيل المؤمنين او بعض ما غير كل سبيل  
 المؤمنين او كلها غير سبيل المؤمنين وهو ما به صار او موافق فان الذي يغايره هذا الكفر بالدين ورسوله  
 وسعير حمل الابه على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان قول القائل لا يبيع غير سبيل الصالحين بعضهم منه المنع من  
 متابعه غير سبيلهم في ما به صار او اصالحا لا في كل شيء بل في الاكل والشرب وغير ذلك مما لا مدخل له في الصلاح والان  
 الابه نزلت في رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض منها المنع من الكفر لئلا يكتسب حقيقه في الطريق  
 الذي هو موضع المردود الحركه وهو غير موادنا اتفاقا فوجب صرفه الى الجاز وليس بعض الجازات اول من  
 غير فبقوى الابه مجمله وايضا فانه لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بينهما التي هي شرط التجوز  
 ولو سلمت لكان يمكن حمله على دليل الحكم وهو ان يجمع المناسبة بينهما وان استراهما في كون كل منهما مفضيا  
 الى المطا فيكون الابه دالة على وجوب متابع المؤمنين في اخذ الحكم المجمع عليه من دليله وان لا يكون الاجماع حجة  
 سلكنا لكن الابه تدل على نقيض المدعى وهو كون الاجماع ليس حجة لان سبيل المؤمنين وجوب التمسك  
 بالدليل واخذ الحكم منه فالمنع لسبيلهم يكون اخذ الحكم من دليله لان الاجماع سلكنا لكن لا يلزم من  
 تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ان لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان  
 بينهما واسطة هي ترك الاتباع مطلقا سلكنا لكن الابه ليست عامة بمعنى اقتضاها وجوب اتباع سبيل  
 المؤمنين في كل شيء والا لكانوا اذا اتفقوا على فعل ما جاز فان وجب اتباعهم فيه تناقض لخروجهم عن كونه  
 مباهان لم يثبت المطا وهو اتفاق العموم وقال السيد المرتضى رحمه الله هذه الابه انما تدل على وجوب اتباع  
 سبيل المؤمنين اعني الذين علم منهم الايمان ومومن يكون باطنه موافقا لظاهره وذلك لتحقيق الابه المعصوم  
 اما غيره فلا لعدم القطع بموافقه باطنه لظاهره وهو صحت قال قدوه والثاني بان وصف الابه بالهدى يستلزم  
 وصف كل واحد منها بما هو متبعا لاجماعه لان العبد له ليكونوا شهداء لا يوثق فيها الصغار لان شئنا ذلكم في  
 الاخرة فاعند المحقق انما كان الثالث بان الظاهر بعض الابه فيجل على المعصوم وان المفرد الجلي بلام التعريف  
 لا يدل على العموم والجهل من باب الاقوال والمعنى يفسر شرائط الدلائل اقول لما فرغ من الاستكالات الواردة  
 على الوجه شرعا في ذكر الاستكالات الواردة على باقي الوجوه اما على الوجه الثاني فان الابه بمعنى وصف كل واحد من

لفظ



الامه بالعدل وهو معلوم البطان وحي امان يقال ان الراد بالوسط غير العدل فتستط دلائل على العدل  
او ان الراد بالامه البعض ونحن نقول لموجبه ونحكم على المعصوم لانه معلوم العدل ولا نه جعل غايه  
لهذه العدل كونه شاملا على الناس والشك في ذلك لا يقدح في الصغار وحي حوزة دفع الصغار  
والموخطا فتحقق جوارز اجماعهم على الخطا لان شدة نهم الخبيث الغايه في العدل انما تكون في الاخره فيكون  
اعتبار العدل في اذ العدل غير معتبره في التحمل بل في الاداء ولا يلزم من كونهم عدولا في الاخره كونهم في  
الدنيا كذلك واما على الوجه الثالث فلان الابه لا يمكن حملها على طاهرها لا تستلزمه ومن كل واحد  
من الامه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو بطالب بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو المعصوم سلفا  
لكن لانه العموم يعني كونهم امرين بكل معروف ناهين عن كل منكر لما تقدم من ان المفرد الجلي بلام الجن  
ليس للعموم واما على الرابع وهو الجوز المذكور فانه من باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن فليس يثبت  
الاجماع وهو من الادله القطعيه عندهم والفتاوى المعنوي مشروط ببلوغ الالفاظ المذكوره حد  
الفتاوى في الطرفين والواسطه وشتمال كل وانما على ذلك المعنى وكلاهما مفقود فيما نحن فيه  
اما الاول فخط واما الثاني فلانه محتاج الى بيان كون كل واحد من هذه الاجزاء والاعيان الاجماع  
حجه داله قاطعه لانها لو كانت ظاهرة ولو في بعض تلك الاجزاء لم يحصل الغرض لجواز كونه هو المعنى  
وما عداه كذا ويكون المراد منه خلاف ظاهره والى من ضعف جده المنع من قضا العاده بانها  
اجتماع الخلق الكثير على الخطا كيف خصوم المسلمين من اصناف الكفار وارباب الملل المتخذه  
محمون على الطعن في الاسلام وهو اعظم الخطا ولم اصناف الضعاف المسلمين واعلم ان المعطاه  
جعل هذا البحث في حق الاجماع ولم يثبت الاعتراف بهينه وكونه حجه وقوله والثاني معطوف على قوله  
ويشكل الاول اب ويشكل الثاني وكذا الثالث وانما لم يورد على الخامس شيئا من الاشكال لظهور  
ضعفه قال في الحاشية قال السيد المرتضى للجوز احدث قول ثالث للعلم بان احد القولين  
حقا اذا التقدير ان الامام المعصوم قابل باحدى فانما فرضنا انقسام الامه باجماعها على قولين فيكون  
الثاني بطل وكذا الثالث واما الجمهور فقد جوز بعضهم اذ لم يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه كقومات  
الجوز قول بعضهم تخصيصه وبعضهم بما سمي الا اذا يلزم منه مخالفة الاجماع ومنه اخرون للاجماع  
من كل منها على وجوب الاخذ بقولهم اذ يقول الاخر اذا حكمت الامه بعدم الفصل بين التفسيرين جميع

الاحكام منتفع الفصل سوا الحكم كالتحليل والتحريم فيها واختلف بان حكم البعض بالتحليل والاخر  
بالتحريم فيها ولا ينقل البناء منهم حكم وكذا اختلف في فرق احد لم ينقل الحكم عنهم لعدم الفرق واتخذ طريق الحكم  
كالعه والخاله المتدرجتين تحت ذوى الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لاستصحاب الاجماع ولزم  
ان من يدقق مجتهدا في حكم يواقع في الجميع اقول كل مسئلة اشتملت على موضوع كلي فالحكم فيها اما بالاجاب  
الكلي او السلب الكلي او بالايجاب في البعض والسلب في الباقي فهذا احتمالات ثلاثه لا يترتب فاذا اختلفت  
الامه على قولين فيما بان قال بعضهم بالايجاب والكلي والباقيون بالسلب الكلي او بالانقسام اوقال بعضهم  
بالسلب الكلي والباقيون بالانقسام فهل يلزم بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد المرتضى رحمه الله لا  
يكون ذلك مطلقا وهو مذموم امامية كاف وجعلهم على ظاهره وان المعصوم لا بد وان يكون قاطعا بالاجد  
ذاتك القولين اذ التقدير ان جميع الامه انقسموا الى قسمين كل منهما قابل بواجب من القولين فيكون  
ذلك القول حقا والثاني مدفوع القسم الاخر باطلا وكذا الثالث اعني القول المحدث وايضا فان كان  
الحق في احد ذينك القولين كان الاخر باطلا والثالث او بالبطان وان لم يكن لزم اجماع الامه على الخطا  
وهو اعتقاد بطان الثالث واما الجمهور فاختلوا في ذلك فمنع منه الاثر مطلقا وجوزوه بعض الحنفية  
والظاهر مطلقا وقال اخرون ان لزم من القول الثالث نفي ما اجمعوا عليه لم يجز والاجاز ومثال الاول  
ميراث الجدة مع الاخ قال بعض الصحابه باختصاص الميراث بالارث وقال اخرون بمشاوره الاخ اياه فقيه القول  
ومثال الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه من الاصل وللأم ثلث الاصل  
ايضا وللأب الباقي وقال اخرون للزوج نصف الاصل وللأم ثلث الباقي وللأب ثلث ومن جعل للام ثلث  
الاصل مع الزوج جعله لها مع الزوج جميع ومن جعل للام ثلث الباقي مع الزوج جعله لها مع الزوج فالقول  
باعطاء ثلث الباقي مع الزوج وثلث الاصل مع الزوج قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان  
جائزا اجتمع المانعون بان الامه لما اختلفت على القولين اوجب كل من الفرقين الاخذ بقوله القول الاخر  
وذلك اجماع ضمه على الخبر وحدث القول الثالث يرفع مكان باطلا ومنه الحجة مع قوله عن القاضي  
عبد الجبار وهي ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط بابتعاد الخلاف وعدم ظهور قول ثالث لم يقد  
اخر فعمل التقدير ظهور ذلك القول الثالث يرفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه واذ لم تفصل الامه بين  
التفسيرين الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينهما فيكون ان يقال ان نقضوا على عدم الفصل بان قالوا لا فصل

في خصوص الاجماع بالارث  
في ما دونه الاجماع بالارث  
وهو ان يحد من سائر الاجماع



بما بين المسلمين في الحكم القلبي أو في شيء من الاحكام استمع الفصل بينهما في ذلك الحكم في شيء من الاحكام  
 تكونه رافعا للاجماع وهذا يقع على اقسام ثلثة احدها ان يقولوا في المسلمين بالتحليل او بالتحريم الثاني  
 ان يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الاخر بالتحريم فيهما والثالث ان لا يفعل شيئا منهم حكم معين  
 فيهما وعلى هذا اذ ثبت حكم لاجل المسلمين ثبت لا غير الزم رفع ما اجمعوا عليه من عدم الفصل  
 وان لم يصدحوا بعدمه لكنهم لم يفصلوا بينهما فان علم انما في طريقه الحكم فيها جرى في ذلك جرى النص  
 على عدم الفصل كقوله في العدة والى ذلك فان الامم لم تفصل بينهما بل كل من ورث احدى الامم ورث الاخرى  
 وطريقه توريتها واحدة معلومة وهي كونهما من جنس واحد او الارحام الذين غناهم الله تعالى بقوله  
 واولاد الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان لم يرد في طريقه الحكم كما في منع الشافعي من شر البيهقي  
 ويصح الغائب ابا حقه عند البيهقي فانه في ذلك الفصل بان يقول بعض الناس يجوز شر البيهقي وجواز  
 بيع الغائب عملا بالاصل السلام عن حواصيه مخالفة للاجماع ولانه لو لم يحز الفصل لزم ان وافق  
 الشافعي في تحريم البيهقي مثلا لا لبل ان صرح افع في كل حكم وان فقد الدليل عليه الثاني بطلان اتفاق  
 هذا المقدم والملازمة ظاهرة لان كل حكم قال به الشافعي امان بوافقه ابو حنيفة فيه او مخالفه فان  
 كان الاول وجب عليه موافقة الشافعي الفصل به كقوله اجماعا وان كان الثاني كذلك فالزم الفصل  
 وهو خلاف المقدم وهو با على الحصار والمجتهدين فيهما واعلم ان القسم الاول من اقسام عدم الفصل  
 المذكور اجماع فالنظر في رفعه فلا يجوز مطلقا سواء انفردوا به الفصل او لم ينفردوا ولا يجوز ايضا مخالفة  
 بقول الفصل والقسم الثاني من اقسام الفرق بينهما في قولنا ان لم ينفردوا به لان المقصود قابل باحد  
 المجتهدين فالنظر في رفعه لا يكون باطلا وان الثالث فلا يمنع التحليل بينهما اذ لم ينفردوا به فلا يجوز  
 كونهم متوفقين فيها او قائلين بحكم احدي المسلمين دون الاخرى وقول المصنف طاب ثراه كمرمان  
 الحمد مثال للشمس على رفع ما اجمعوا عليه لا لما ليس بمشتمل على ذلك قال رحمه الله الثالث يجوز  
 الاجماع بعد الخلاف وهو كقوله اتفاق الثابتين على منع بيع اسماء الاولاد بعد اختلاف الصحابة فيه  
 والاجماع على تسوية الاخذ بالي القليل من اجماعهم مسترطوب بعدم الاتفاق على اجماعهم منعوا اذا  
 اجمع اهل العصر الثاني على اهل العصر الاول كان اجماعا واجبا في العشر الحنفية والشافعية والجماعة  
 من المتكلمين بقوله فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله وبالله الاجماع غير بالمعارضه بل موت ولانه ان كان الدليل

ينزله

الحق على الصحابة والان الاجماع مستند القطع وهو قوله ثالث بطلان التنازع ولان العمل بالاجماع  
 رد الى الصريح والاجماع على شيوخ الاخذ بالي القليل مسترطوب بعدم الاتفاق وهو مقتضى في الاجماع مطلقا والحق  
 في الجواب المنع من الاجماع على المجتهدين فان كل طائفة معتقدان الحق في قولها والموت ليس جبه بل هو كاشف  
 عن كون قول الاخرى حجة لانهم كل الامم ولا يلزم انقلاب الخطا حقا لمنع فرض موت المصليين بل المصير  
 لا قولهم من الاحياء وخبر هذا الدليل عن بعضهم والفصل الثالث منها جاز لان الاجماع على اهل القليل لا  
 بعينه مسترطوب بعدم الاتفاق اقول في هذا البحث مسلمان الاول اذا اختلفت الامم على قولين فهل يجوز لهم  
 الاتفاق على احدهما فيكون القليلين المنع من الباقي ذلك جازا واجبا في الانباع ام لا الاكثر من على جواز ومنع  
 منه الصغير اما الصالح بان جوزه عندهم لان المقصود قابل باحد ذينك القليلين فمعتبر بالقياس الى قوله واجب  
 ويكون اجماعهم حقا اما الجهد فمقتضى حجة عليه بان ذلك واقع فيكون جازيا اما الاول فلا الهية به اختلفوا  
 عند وفاة الرسول عليه في موضع دفنه علمه ثم اتفقا على قول امير المؤمنين عليه دفنه في موضع قبضه علموا واختلفوا  
 في وجوب الفصل من التنازع الثانيين ثم اتفقا على وجوبه في بيع اموات الاولاد ثم اتفقا على بيعه  
 في قتال مانعي الزكاة ثم اتفقا على جوازه واما الثاني فمقتضى جواز تسهيل المؤمنين من ابيائه لما تقدم اخرج  
 المانع بان الطائفتين جميعا اجمعا على جوازه اخذ المجتهدين بالي القليلين شيئا اذا اجماعه اليه فلو  
 اجمعا على احدى ما نأما ان يكون الاجماعان حقيقين فيكون الثاني سحا للاول وقد تقدم السحلية والا فيلزم  
 الاجماع على الخطا والله في الجواب ان الاجماع على جواز الاخذ بالي القليلين مسترطوب بعدم الاتفاق على  
 احدهما او على غيرهما عند من يدره فاذا حصل زال شرط ذلك الاجماع فيزول وهو قولنا والشرط على انما منع  
 من الاجماع على التحكيم وكل واحدة من الطائفتين بموجب الاخذ بقوله ويرى ان الاخرى على الخطا  
 الثانية اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على احدهما فيكون القليلين  
 ويكون ذلك جازا علمهم مخالفة منه احمد بن حنبل والعباسي والاشعري والجدس العزلي والشافعية والجماعة  
 والمعتزلة والكثير اصحاب الشافعي واليه حنيفة لنا ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن فانما عدم امتلاك مصير  
 اهل المجتهدين اليها صارا الى الاخر لظهور دليله فاذا جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع ضرورة ان يكون  
 حجة لتساؤل ادلة الاجماع له حجة الخلف بوجوده اذ لو تنزعتم في شئ فردوه الى الله والرسول اوجب  
 رد الي كتاب الله عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي التنازع فيما تقدم بطلان

قلت انما هو مسترطوب  
 اختاره من اهل العصر الاول  
 مع الجواز الى الجواز  
 اجماعا ولا يجوز الى مصدر  
 اجماعا ولا يجوز الى مصدر  
 اجماعا ولا يجوز الى مصدر  
 اجماعا ولا يجوز الى مصدر  
 اجماعا ولا يجوز الى مصدر



اهل العصر الاول على قولين ينفصلان اتفاق على جواز الاخذ بهما شأنا فقد انعقد الاجماع في العصر الثاني على  
احدهما تدافع الاجماع وان كان قد كان قول اهل العصر الثاني حجة فكان قول اهل العصر الثاني حجة عند  
موت الاخرى والثاني بان الموت لا يغير ما ليس بحجة والملازمة ظاهرة لان المصطفى يكون اجماع العصر  
الثاني حجة كونهم كل المؤمنين في مواتهم ثابتة عند الموت حجة اجماع اهل العصر الثاني كان اما لا دليل فيكون  
خطا او لا دليل وهو في الاول لا يخفى على اهل العصر الاول اهل العصر الاول لا اختلاف على القولين بل يمكن القطع  
بالحكم المفروض وقوع الاجماع عليه قد لا احد ما فيكون القطع به قولنا لا شيء وقد عدم المنع منه وفيه نظر لا محالة  
كون الفايدين من اهل العصر الاول قاطبة والجواب عن ان الشرط في الرد الى الله تعالى والرسول علمه الشاهد  
في التقدير ارتفاعه وارتفاع الشرط يوجب ارتفاع الشرط على ما عدمه سلمه لكن العمل بالاجماع الثاني رد  
الى الله تعالى والرسول لان وجوب اتباعه متفاد من الكتاب والسنة عن ما تقدم من ان الاجماع على التخصيص  
مشرط طبقا للخلاف حيث زال الخلاف زال الاجماع والمطلب انه لم ينفصل هذا الجواب وقال ان ذلك يتقدم  
في الاجماع مطلقا لا يمكن ان يقال ان وجوب اتباع الاجماع الوحداني مشروط بعدم ظهور وجه القول الثاني  
لما اذا ظهر ذلك الوجه زال وجوب اتباع الاجماع بهذا الشرط فان قلت قلنا وان كان جائزا فعلا الا انه  
غير جائز من حيث وقوع الاجماع على انتفاء الشرط الوحداني قلت اجماعهم على انتفاء الشرط  
جائز كونه مشروطا بذلك كاجازة الاول ثم اجاب بالمنع من اجماع الطائفتين على التخصيص وذكر ان كل  
طائفة تؤمن ان الحق معها وانه يشعر العمل بقوله والاحوز العمل بقوله الحق كما تقدم وعن في انا  
تبينا بموت اهل الطائفتين وبما الاخرى حقيقة قوله الباقي لان اذراجهم تحت ادلة الاجماع فالتو  
اذن كاشف عن حجة قول الطائفة الباقي لا انه معض لذلك فان قلت لموت المعصيين  
فينقلب قول الخطيئين صوابا قلت لا يجوز موت المعصيين باجماعهم قبل مصير بعض اهل قولهم  
وعن ان اجماعهم لا دليل في حوز فقاءه عن بعض اهل العصر الاول تحت الكل وعنه ان اول قول  
ثالث لا ينفصل رفع ما اجماعوا عليه مطلقا جائز كما تقدم ومنها كذلك واجماعهم على احد دينك لا ينعينه  
مشرط بعدم الاتفاق فاذا زال الشرط زال الشرط كما تقدم قال الشيخ الرابع اذا مات اهل العصر  
صاحب القسم الثاني كل الامة وكذا اذا كفر احد ما ولو رجح احد ما في قول الاخر كان اجماعا وجوز تعاكس  
الطائفتين في القولين عند الجمهور لا عندنا وانما افاض العصر غير شرط لعدم الادلة ولعدم اتفاق الاجماع

المخطين حج  
القولين حج

لو شرط والجواب الثاني انما يصح الخلاف مع الاجماع ونقل الاجماع بخبر الواحد جازين في العمل  
لحصول الظن الاول قد رتبنا هذا البحث على مسائل الاول اذا انقسم اهل العصر الى قسمين كل منهما  
يقول في المسئلة خلاف الاخر ما ان احد دينك المعصين وبما الاخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع اما على  
قولنا فقل له جواب كون المعصوم في القسم الباقي واما على قول الجمهور فلان القسم الباقي كل المؤمنين  
فيندرج تحت عدم الادلة السابقة وكذلك اذا كفر احد ما كان قول الباقي هو الحق اما عندنا فلا تخالف  
الكفر على المعصوم فيكون في القسم الاخر واما على ان الجمهور فلان القسم الباقي صار كل المؤمنين  
فتناول ادلة الاجماع ولو رجح احد ما في قول الاخر كان اجماعا ايضا لا تقدم الثانية بل يجوز تعاكس  
الطائفتين اللتين انقسم جميع المؤمنين اليهما في القول في المسئلة الواحدة بان نقول الاول انما يقول الثانية  
والثانية يقول الاولى منع من المحاباة وهو لا ينافي لان المعصوم في احدهما فالحق معها وقوله الاخرى بط  
فيتم قول المعصوم به واما الجمهور فيحوز الاثر منهم لان كلامنا انما خالف بعض المؤمنين وهو غير  
منوع منه ونرد بعضهم في ذلك وهو ميسر على انه حل في حوز خطية كل الامة في المسئلة الواحدة على البدل فمن  
اجازه جوز الثالث القول ومن منع منه الثالث انما افاض اهل العصر اعني الجمهور غير شرط  
في كون اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على قولنا فلا لان الحجية قول المعصوم وهو موجود  
في قول الجمهور سواء انقضوا او لم ينقضوا واما على قول الجمهور فلان الموجودين هم كل المؤمنين  
فيكون قولهم اجماعا واجب الاتباع لان ادراجهم تحت عموم ادلة الاجماع ولان انقضوا الجمهور لو كان شرط طائفة كون  
اجماعهم حج لم يخف الاجماع لانه قد حدث في زمن النبي من التابعين جماعة مجتهدون في حوزهم  
حق الله الصواب لعدم انقضائهم ولا يخف محققا لقولهم في الكلام في التابعين كاللزام في الصواب فانه لم ينقض  
التابعون حجة تجرد من تابعي التابعين مجتهدون لا يخف اجماع التابعين في القسام وهم جراح الخالف  
بان المجتهد ما دام حيا يكون مشغولا بالبحث والنظر والتأمل والخص من ما قد الاحكام فربما تغير اجتهاده  
ورجح عن قوله ثانيا قول غيره فلا يتقرر قول الابد ونقطة والجواب ان النظر والتأمل في المسئلة انما يكون مع بقا  
الخلاف فيها اما مع تحقق الاجماع فلا لان الاجماع دليل قطعي فلا يرجح عنه بالاجماع الواجبة الاجماع  
المقول بخبر الواحد حج وهو اختيار جماعة من الشافعية والحنابلة والحنفية ومنع جماعة من الحنفية والعزالي  
لنا ان ظن وجوب العمل به حاصل فيكون العمل به واجبا دفعا لقصور القولون ولان الاجماع نوع من الحجج جاز

حج



فهم اعرف بالاحكام وهم من الخطا بعد وحمل الابه على الزوجات بطالحا فيمنع الموقد من ان لا يسهل  
 حاله كان كذلك لئلا يكتفى بغيره وان نفي حقيقة الرجس يقتضي نفي حريته اجماع خصوصا في تأكيد التظهير  
 وهو غير ثابت في حق الزوجات لرفع الذنب منهن فلم يثبت لها حمل سوى المعصومين وهم من ذكرناه  
 اذا قابل بغيرهم لان نفي الرجس عن اهل البيت يقتضي نفيه عن ذكرنا لانهم من اهل البيت اجماعا  
 ولا قابل بغيرهم لان نفي الرجس عن اهل البيت يقتضي نفيه عن ذكرنا لانهم من اهل البيت اجماعا  
 خلافا لما قيل فينا وجوه اقول اجماع العترة اعيان اهل البيت عليهم اجمعين عندنا وعند الزيدية  
 والخوارج فيقولون من غيرهم وقد اكدهم ذلك بلفظ انما الموضع المحصر والتأكيد واللام  
 المذكور في قوله ليزهيب والاشياء بلقط الاذاب الدال على ازالة الرجس بالكلمة والاشياء بلفظ  
 الرجس الدال على نفي حقيقة المستلزم نفي كل فرد من افرادها ولقد لم يلفظ عنكم على الرجس  
 الدال على شدة الغيبة والعدول عن ذكر اسمائهم والاشياء بالامر الثاني لم يلفظ انما المحصر  
 والنداء على وجه الاختصاص في قوله اهل البيت والاشياء بلفظ التظهير الدال على التنزيه عن  
 كل دنس وتأكيد ذلك بمصدره وهو قوله تطهير المراد باهل البيت على وفاطمة والحسن  
 والحسين عليهم السلام لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما نزلت هذه الآية اخبر كسا ولده عليه وعليهم وقال السلام  
 هؤلاء اهل بيبي فقالت ام سلمة است من اهل بيتك فقال انك علي خير وان لفظه انما المحصر  
 على ما تقدم فلفظ الآية يدل على انه نفي ما اراد ان ينزل الرجس عن احد الا عن اهل البيت وليس  
 مراد لانه نفي بغيره اذ كان الرجس عن كل احد يحمل لفظ الارادة على مجازه وهو ازالة الرجس لان  
 الارادة تنب له واطلاق لفظ السبب على المسبب من احسن وجوه الجواز ووال الرجس عبارة عن  
 العصمة فمنه الآية دالة على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين  
 عليهم السلام بلفظ النفل الموقد من قوله ليزهيب ما ان عسكرهم به لن تضلوا الكتاب الله وعترته اهل  
 بيته جيلان متصلان لن يفترنا بينه وبين علي الخ وحصر المشك به الذي تحقق معه نفي الضلال الموقد فيها  
 وليست حجة قولهم وقوله علي انضام الكتاب الكتاب اليه كما هو في عكسه ولانه لو كان كذلك لم يكن لهم من  
 لان من عداهم بعد الثابت فكان قولهم وحده حجة وهو الخطا اهل البيت على اعرف بغيرهم  
 بالاحكام لانما متلقة من الوجه وبهم مصبهم والنبي علومهم وفيهم وهم ملازمون له مشاهدا وافعالا

فكيف يثبت عليهم العلم  
 بالاجماع والمطالع الحكم رضى  
 الله عنه على من رضى  
 عنه

وسامعوا ان الله تعاشره ومجاوروه وهو علمه وشايدهم وشايد افعالهم واهوالهم ويقتضاهم بالخطا  
 على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن ذلك حاله فهو معروف بالاحكام من غير فيمنع  
 خطاه وفيما احتضر على آيات الابه طامعه في ازاوجه علوان ما قبل ما بعد في خطاب حسن وايضا فان لفظ  
 الرجس النقي لا يدل على نفي كل رجس لانه ليس الاستغراف على ما تقدم وعلا بانه خبر واحد والامامية بابا حجة  
 وعلى ج انه موقوف بالزوجات فانهم يحاط بهم في معظم اوقانه والجر ارب من ان حمله على الزوجات يقتضي  
 وجوه اربعة انه كان يجب عليه ان يقول عنك ويظهر كن كمال وقرن وقرن في بيوتكن ولا ترجن واما ما قيل عليه  
 بلفظ كسا على امر المؤمنين وفاطمة الحسن والحسين وعدم اجابه ام سلمة عند قولها است من اهل البيت بل يدل على  
 عن ذلك وقال لا انك علي خير وما لئلا ان المراد بالابه حب كونه معصوما على ما تقدم والزوجات لسن معصومات  
 اتفاقا وقد وقع الخطا اكثر من اجماعه لان نفي الرجس عنهن ذكرنا ثابت اتفاقا لانهم اكل المراد من اهل البيت  
 البيت كما هو مبني او بعضه كما هو مذموب الحقم اذا قابل بغيره على الزوجات والام في الرجس اما لا تنافي  
 فثبت المطا او مصدره لم يثبت ذكر الرجس فثبت انه لا تعرف المامية والطبيخ الى اذا انتفت انتفاكل جرسا  
 اذ لو ثبت نفي من جرسا كما حال ارتفاعا لزم وجود الكل بدون جرسه وانه نفي عن نفي ان الخبر المذكور متواتر  
 قد انتفت الامه على نفي اما لا استدلال به على حجة اجماعهم واما على فنيهم وعن ان الفرق بين اهل البيت  
 وبين الزوجات فان حرص الرسول على تكميلهم بالمعارف والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته  
 اذ من المعلوم ان كل عاقل يراغب على تكميل ذريته واولاده لا على ازاوجه وايضا فان حرص الزوجات على ملازمة  
 المطا لا الحقيق من الاستمتاع وما هو في مجراه من الانس بخلاف اهل البيت على فان حرصهم على ملازمة الرسول  
 انما هي للتعليم والاستكمال والحصيل العارف واقتنا الفضائل العلمية والعلمية كما قال امير المؤمنين على  
 عليه رسول الله صلى الله عليه وآله من العلم فانفع لي من كل باب الف باب قال يدم اليك السابح اجماع  
 اهل المدينة ليس تجل لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يصح بعد بقولهم والا فالحجة في  
 قوله على وجه ما ذكره علماء المدينة لينتج حجة كما الكبر حيث الحديث لا يدل على المطلقة اولاد النبي  
 والائمة ثانيا لا احتمال ذلك في زمانه وعدم عمومه بعد واهماع المشايخ الثلاثة او الشيخين ليس على عدم  
 تناول الادله لهم واهماع الصواب في مخالفة التابعين بالغير رتبة الاجماع وليس حجة لانهم رجحوا الي  
 اقولهم فلو كانت خطا لما رجحوا اليه ولا ياتي عندنا قول المعصوم فيه اقول اكثر الناس على ان اجماع

حجتها  
 بيتي م



اهل المدينة مجرى دكونهم اهل المدينة ليس تجر خلافا لما كتب لنا منهم بعض المؤمنين وبعض الامم  
 صدق عليهم ذلك في بعض اصل عدم كون اجماعهم حجج سلبية عن معارضة الادلة نعم لو كان المعصوم فيهم  
 او كل المجتهدين كان اجماعهم حجج لكن لا باعتبار كونهم اهل المدينة والا لما كان اجماعهم عند كونهم في  
 غير ذلك وهو باطنا اجماع ما كتب بقوله علم ان المدينة ليست في حجة كبرى حيث الجديد والخطا  
 حيث فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل اليها من جهة يقول عليها  
 سلمنا لكنه خبر واحد فلا يتمسك به في العلويات سلمنا لكنه لا يدل على المطا لا احتمال ان يكون مخصوصا بزمانه  
 عنوه ويكون المراد بالبحث الكفار ونحوه من كون الخطا مع الاجماع وعدم العلم بكونه خطا حيثما هو صالح  
 قول من يوجب كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعدم فلا تدل على انتفاء كل حيث سلمنا لكن الخبر  
 متداول الظاهر لانه من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين والعصاة واهل الشرط الى اخر اعمارهم  
 والخلف ان الخبر صحيح فالمراد به والله اعلم المباعدة في مدح المدينة والوعيد في المماجره اليها في زمانها استيطان  
 لما فيها من البركة والشرف واما اجماع الخلف الاربع فهو حجج عندنا لان امير المؤمنين فيهم وهو معصوم فلا  
 يتطرق الخطا الى اجماعهم واما الجمهور فقال بعضهم بكونه حجج كاه ابو بكر الرازي عن الثاقبي في حارم  
 من الخنفه ولهذا لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في ثبوتها او الارحام وحكم برد اموال حصلت  
 من بيت مال المعتمد عليهم وقيل المعتمد فتواه وانفذ فتواه وكتب به الى افاق وهو متقول عن احمد  
 بن حنبل واجمع على ذلك بقوله علم عليكم بسنتي وسنة الخلف الراشدين من بعدى اما اجماع المشايخ  
 الثلاثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان وجماع الشيعة الاولى فليس حجج اما عندنا فظ لان الاجماع انما يكون حجج  
 اذا اشتمل على قول المعصوم ولا واحد من الثلاثة المذكورين بمعصوم اجماعا فلا يكون قولهم حجج اما  
 الجمهور فلا اكثر منهم على انه ليس حجج لانهم بعض المؤمنين وبعض الامم فلا تتناولهم ادلة الاجماع ولا  
 بعضهم انه حجج لقوله علم اقتدوا بالذين من بعدى ابا بكر وعمر واستضعفوا الاولون لمنع صحة الخبر  
 وباحتمال مواجبه قوم من العوام العللين بذلك الخطاب وبالمعارضة بقوله علم اصحابكم  
 بانهم اقتدوا بآلهم واما اجماع الصالحين مع مخالفة من ادكرهم من التابعين بالانقياس الى  
 حجة فقال قوم بحجبه والاكثر وادله خلافا لجماع الاولون بقوله علم اصحابكم بالانقياس بانهم اقتدوا  
 بآلهم اقتدوا بآلهم غيرهم مثل الارض فاما ما بلغ هذا حديثهم واذا كان لا هذا يحصل

فلا يتناولهم ادلة الاجماع  
 لانهم من المؤمنين والعلم الاصح  
 وبعض المؤمنين وبعض الامم

بالاقديب باحدهم فباجمع اول الجواب ان الخبر صحيح فاما يدل على فضلهم وعلمهم منهم ونسبهم  
 علمه لا على ان اجماعهم حجج ولو كانت المشايخ بالخطاب فاما من اهل التقليد وسوء فهم تقليد مشايخ  
 من الصالحين المجتهدين ولا يمكن حمل الخبر على ظاهره من ان الامم الارم للاقتداء باحدهم ليحقق اختلافا  
 وتباين مواجبههم اجماع الاخرين بان الصالحين رجوع الى اقوال التابعين ولو كان بطا لا جاز لم يذكرها  
 الاول فلما روي ان ابن عمر قيل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبيرة فانه اعلم بما وعى عن انس بن مالك انه  
 قيل عن شيخ فقال سلوا مولانا الحنفى فانه سمع وتسمعا وحفظا وتبيننا وشيل ابن عباس عن ربيع بن الوليد  
 فاشار الى مسدوق ثم اناه السائل فجاوبه فيما سمع عليه وغير ذلك واما الثاني فله نظره فان مدعى حجة  
 اجماع الصالحين لا يلزمه بطلان قول التابعين مطلقا بل القول المخالف لاجماعهم ورجوع الصالحين اليهم في  
 هذه المسائل لم يكن بعد اجماعهم على خلاف ما روي به التابعون بل الظاهر لم يحمدهم في تلك المسائل  
 سلمنا لكن لا م رجوع مجموع الصالحين الى اقوال التابعين والجماع المذكورون بعض الصالحين وليستوا معصومين  
 في اجماعهم الخطا في رجوعهم والحق في علم من سادات الصالحين التابعين ولا ينافي هذا عند الامامية لان  
 المعصوم موجود في الصالحين فيكون اجماعهم حجج والاقول المخالف لاقولهم باطلا قال رحمه الله الثامن الاجماع  
 اما مدعى عندنا لا اشتماله على قول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت وكان قول المعصوم في جملة اقوالها  
 فاجماعها حجج لاجله لا لاجل الاجماع اما الجمهور فعدا اختلافنا في انعقاد الاجماع مع مخالفة الخطي من اهل القبلة  
 في مسائل الاصول فان كفروا بالحق لم يثبت بخلافهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفرهم في تلك المسائل  
 لان خروجهم من الاجماع متوقف على كفرهم في تلك المسائل فلو ثبتناه باجماعنا دارناهم لم يكفر ولم ينعقد الاجماع  
 بدوهم لان من عداهم بعض المؤمنين فيعتبر عندهم قول العصاة لانهم مومنون ولا ينعقد مع مخالفة الواحد  
 ولا اكثر لان من عداهم بعض المؤمنين اجماع ابو بكر والرازي والخطا والطبري بان المؤمنين يصدق عليهم مع خروج  
 الواحد والاثنين كالا سود ولشعر العلم بالاجماع والاولى جازا الثاني انه معلوم في زمن الصالحين لضبطهم  
 اقول في هذا البحث ثلثان الاول في ان الاجماع مع مخالفة الخطي من اهل القبلة في مسائل الاصول بل  
 هو حجج ام لا الحق حجة انه حجج لان المعصوم غير داخل في الخطي والا لما كان معصوما فيكون داخل في الباقيين  
 فيكون قولهم حجج اذا جرح عندنا انما يقول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت كان قول المعصوم في جملة اقوالها  
 فاجماعها حجج لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع فلو جرح قول المعصوم عن قول الباقيين كان حجج وكان ما عداه من



الاقول الخالفه لربطه واما الجمهور فقالوا لايجزى ان تكون في لغة موجبه لكن في لغة ركن الالباب  
اولا فان كان الاول لم يثبت بقوله وكان اجماع من عداه حجة لانهم كل المومنين في قسنتا ولهم ادلة الاجماع  
لكن لا يجوز الاستدلال باجماعنا على كفرهم لان كوننا اجماعنا في دليلنا يتوقف على الحصار المومنين فينا و  
انما نكفرهم فلو استغيد كفرهم في تلك المسائل من اجماعنا لنزوم الدور وان كان الثاني لم يثبت الا  
جماع من دونهم لان من عداهم بعض المومنين او العصيان لا يجزى عنهم عن الايمان فلا تنافي ولهم ادلة  
الاجماع فلا يكون حجة والحق ان يقال ان منعتنا من خطأ كل واحد من شرط الامم في مسئلة لم يثبت  
لهم وكان اجماع من عداهم حجة والا فلا الثانية بل يتم اجماعهم في مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر  
الرازي و ابو الحسن الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون اجماع الاولون  
بان لفظ المومنين والامم يصدق عليهم في خروج الواحد والاثنين كما يصدق على الزوجي انه اسود مع بعض  
استثانة واظفوا لولا انه لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين ليقدر علينا العلم بحقوق الاجماع لانه لا يمكننا  
ان نقطع في شيء من الاجامات باستقفا في لغة واحد واثنين والجواب عن الاول بالمنع من صدق المومنين  
والامم عليهم على سبيل الحقيقة كيف واللفظ موضوع للجمع فلو كان حقيقته في البعض وان كثر لزوم الاشتراك  
في الخالف لاصل وصدق الاسود على الزوجي مما يدل على قولنا انه ليس اسود كله بل بعضه كما يقال  
لمو لا يشواكل الامم ولا كل المومنين بل بعضهم ولانه يجمع استثناء ذلك الواحد والاثنين فيقال اجمع المو  
منون الا فلا تاو فلا تا كما يقال لهذا الزوجي اسود الاظفر والاستثناء عن الثاني ان ذلك غير مستوزر في  
نعم الصوابه فله للمومنين في الحصاره وضبطهم قال الامام الحنفى التاسع لا يجوز الاجماع الا عن دليل  
او اماره والا لكان خطأ والفائدة منه مخالفة وترك الحق عن الدليل وبيع المراضاه واجره الحجام  
ان سلم الاجماع فلدليل لم ينقل وعدم العلم لا يدل على العدم والاماره جاز ان تكون ظاهرة في الحقيقة  
الاجماع بما والا حجب من موافقة الاجماع لحجوه صدوره عنه خلافا لابي عبد الله اقول اكثر الناس على انه  
لا يجوز حصول الاجماع الا عن دليل او اماره وقال قوم في صدوره عن التخييل والاتفاق اجماع  
الاولون بان القول في الدين بغير دليل ولا اماره خطأ لقوله وان تقولوا اجماع الله ما لا يظنون فلو انفقوا  
عليه لكانوا اجمعين على الخطا وذلك يقدح في حجة الاجماع واعترض المصطفي بن تارفي في النهاية بان المراد من  
الخطا ان كان مخالفة ما اتفق عليه حكم العدم فهو ممنوع جواز كونه هو الحكم الذي اوجبه الشرع وان عبارة

عن

عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع وفيه نظر فان المراد من الخطا المعنى الثاني وليس هو المتنازع  
للافتاق عليه بل المتنازع انه هل يمكن وقوع الاجماع على هذا الوجه ام لا واجبة الاخرى بان لو لم يثبت  
الاجماع الا عن دليل او اماره لكان ذلك الدليل هو الحق فلا يبيح للاجماع فائدة ولان الاجماع لا عن دليل  
ولا عن اماره وانما يكون جازيا اما الاول فلا جماعهم على بيع المراضاه واجره الحجام من غير دليل ولا  
امارة واما الثاني فظاهر الجواب عن الاول المنع من عدم فائدة الاجماع ح فانه يثبت العلم بوجود الدليل على ذلك الحكم  
في الجهد والمحرر في اللغة وقطع النظر والحق عن كسفيه والامم وتقدم على ما يعارضه من الادلة وايضا لا يلزم من  
استقفا ما ينعى اختلافه ولا انه قد منع اتفاقا وان كان عن دليل ادلا حجت في الاجماع قصد الحق عن غيره  
المنع من تحقق الاجماع على بيع المراضاه واجره الحجام سيما لانه لا عن دليل ولا اماره ولا حجة لكم على ذلك بل  
عاشكم انتم بقوله انه لم ينقل البناديل ولا اماره عليه المذكور ذلك لا يوجب نفيها فان عدم نقلها اليكم لا  
يدل على عدمها بل ان تحققها والاستقفا عن نقلها بالاجماع او نقلها لا يغيركم وعدم علمكم بذلك لا يدل  
على عدمه ثم ان الفاعل بان لا تحقق الاجماع الا عن ما حذوا اختلافه في جواز وقوعه عن اماره من قباس  
او اجماعا دفع منه الامامية وادود وابن جرير الطبري وجوز الباقون اما الامامية فان الاجماع عندهم  
لا بد فيه من قول المعصوم وهو لا يكون الا عن دليل واما ادود وموافقه فاجتبا على ذلك بان الامم على  
كثرتها واختلاف دواعيها يمتنع ان يجمعوا الاماره مع خفايا كالا يمكن اجتماعها في وقت الواحد على تناول  
نوع واحد من الغذاء والنطق بالكلية الواحد والجواب ان الامارة جاز ان تكون ظاهرة في جميع الامم على  
مقتضاها ح ان ذلك متفقون باتفاق الشافعية على مذهب الشافعية والحنفية على مذهب الشافعية واعلم  
ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع اذا كان موافقا لغيره دل على ان ذلك الاجماع لا اجل ذلك الجنب والحق ان  
ذلك عروا ح لا يمكن صدوره عن دليل مغاير له نعم يحصل الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع من ما قد الاصل  
عدم غير هذا الخبر فيغير بطلان ذلك قال الامام الحنفى العاشر لا يشترط في الاجماع قول كل الامم من زمن الرسول  
عليه السلام القيمة والا لا يثبت فائدة والا قول الكفار لان اية المشافقة تدل على اتباع المومنين وكذا الاخرى لان  
لفظة الامم منصرف اليها ولا قول للامم ان قولهم لا دليل فيكون خطأ فلو كان قول العلماء حظا لزم الاجماع على  
الخطا ولا يقول المجتهد في فيها اجمعوا عليه في غير ذلك الفن فلا عبره بقول المتكلم في اللغة وبالعكس  
ولا يقول الحافظ لا كلام والمذاهب اذ لم يمكن من الاجماع لانه عامي ويعتبر قول الاصول المتكلمين

والامم

عليها

نقل



الاجماع وان لم يحفظ الاحكام لتكن من معرفة الخطا والصدور اقول لا يعتبر في اجماع الصحاف  
 انه مجرد صلح من زمانه الى يوم القيمة لان الادلة الدالة على حجة الاجماع دالة على الاستدلال به وذلك  
 الاستدلال ان كان قبل يوم القيمة لم يحفظ الاجماع حجة بهذا التقدير لان المجعول بعض الامم لجواز  
 محدد اخرين بعد المجعول وان كان بعد كل هذا لا ينقطع التكليف المقتضي للاستدلال  
 ولا عبرة في الاجماع بقول الكفار اما عند فظا لث الاعتراف انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف على  
 موافقة غيره له سواء كان الغير مسلما او كافرا واما المجعول فلا ان اية المشقة دلت على وجوب اتباع المؤمنين  
 وسائر الادلة على وجوب اتباع الامم والمفهوم من الامم حسب عرف شرعنا الذين قبلوا دين النبي صلى  
 عليه وسلم قبل حبل النفاذ عليه وفيه لا يعتبر قول الكفار وخروجهم عن المومنين والامم اما العوام من المومنين اعني الذين  
 ليس لهم اهلية الاجماع ومنهم يعتبر قولهم في الاجماع قال القاضي ابو بكر بن عمر لان ادلة الاجماع انما تقتضي  
 وجوب اتباع كل المومنين وكل الامم والعوام من جملتهم وقال الباقر بن الاثر قول المعصوم صلى الله عليه وسلم  
 بغير دليل ولا اماره فيكون خطأ فلو جاز ان يكون قول المجتهد من الخالف له خطأ لزم خطية كل الامم  
 في مسئلة واحدة وان كان الخطا من جهل فان خطا العوام انما اقدمهم على القول بالحكم في غير دليل لا  
 اماره وخطا المجتهدين في عدم احصائهم حكم الله تعالى في خلافه وانما في اعلم ان من يجوز احوال  
 القول الثالث وينبغي ان المصيب من المجتهدين المختلفين واحد خاصه بجهة من السبل الالزام  
 ويلزمه خطية كل الامم في مسئلة واحدة من جهل واحد اذ اعترض هذا فالمعتبر في كل فن انما هو اجماع  
 المجتهدين في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجماع في غيره مثلا يعتبر اجماع المجتهدين في علم  
 الكلام في السبل الكلامية ولا عبرة باجماعهم في مسائل الفقه اذ لم يكونوا من اهل الاجماع فيه وبالعكس  
 لكن كل واحد من هؤلاء عامي بالنسبة الى الفن الذي لا يمكن من الاجماع فيه وقد عدم ان قول العوام غير  
 معتبر في الاجماع اما لما في فظ الاحكام والذات انما اذ لم تكن له فوه الاجماع فالاكثر على ان قول غير معتبر  
 لانه لما كان ناصرا عن استنباط الاحكام من ما فذهها واقفا دون معرفة صحيحها وناسدا كان عاميا  
 فلا يكون قوله معتبرا واما العالم باصول الفقه البالغ رتبة الاجماع في الفقه فان خلافه معتبر في المسائل  
 العقائدية وان لم يكن حافظا للاحكام خلافا لقدمه لانه يمكن من استنباط الاحكام الشرعية من اصولها  
 والمتميز بين الصدور والخطا من الاقوال فوجز اعتبار قوله كغيره من المجتهدين قال صاحب الحاشية في غير

دالهم

مؤخره

لا يشترط بلوغ التواتر في المجعول لتناول الادل من عدلهم ولا كونهم صهي لا قول النابعين بسبل المؤمنين  
 واجتماع الظاهر به بان الخطا يتناولهم وبان قول اهل العصر الثاني ان لم يكن له دليل فهو  
 خطأ والامم لحظ عن الصهي به وبان اجماع الصهي به على جواز الاجماع فيها لم يجعلوا عليه ضعف لاقتضائه سقوط  
 الاجماع بموت واحد واسم لا يتناولون به وعدم الضبط بين الفرض لا فرضنا الاجماع وطفه النابعين  
 بالدليل لو وقع الواقع معهم لم يجز او لم يقع في زمن الصهي به وبان الاجماع على الاجماع مثله وعدم الاتفاق  
 اقول لا يشترط في المجعول ان يبلغوا عدد التواتر اما عندنا فظلال المجعول في قول المعصوم ولا عبرة بقول  
 غيره سواء قل او كثر واما المجعول فلان ادلة الاجماع تتناول المومنين والامم وان لم يبلغوا عدد التواتر حجة  
 لو بلغ المومنون والعباد بالله الى السند والاشهر لصدق عليهم المومنون والامم فيكون قولهم حجة على غيرهم  
 اما لو اختلفوا في واحد بل يكون قوله حجة قال قدم نعم لان اسم الامم قد يصدق على الواحد فلو لم ينع ان البرهيم  
 كان امم وقال آخرون لان الاجماع مشعر بالاجتماع وهو لا يحقق في الواحد بل يشترط ان يكونوا صهي حجة  
 لا يكون اجماع غيرهم حجة قال داود الطاهري ومنا بعده نعم واكثره الباقر وهو الحق اما على قولنا فظ  
 لان المجعول في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان والتكليف واما المجعول فاحتمل عليه بان اجماع الناجين  
 بسبل المؤمنين فحج اتباعه على مقتضى اية المشقة واجبة الى ان يكون آدله الاجماع انما يتناول الصحابة  
 دون غيرهم فلا يكون اجماع غيرهم حجة اما الاول فلان قوله في ذلك جعلناكم امم وسطا وقوله كنتم خير  
 امم اخرجت للناس خطاب مواجها لا يتناول الا الى اخره الواجب بالخطاب وهم الصهي به وقوله  
 وينبغي غير بسبل المؤمنين كذلك لان من لم يوجد ليس من المؤمنين فلا تتناول الا له الامن كان مومنا حال  
 نزولها وكذا قوله على المجتمع امت على الخطا واما الثاني فلا حال عدم حجة اجماعهم السلام عن معارضة الادلة  
 الاجماع لا يحقق الاتفاق على المجتهدين والعلم بذلك يتوقف على ضبطهم ومعرفة اممهم وانما يكون في زمن  
 الصهي به اما بعدهم فلا انتشارهم في مشارق الارض ومغاربها في اجماع من عدل الصهي به ان كان لا دليل  
 كان خطأ وان كان له دليل فاما ان يكون نياسا او نصبا والاول يتناول النياس ليس حجة عند الكل فلا يكون  
 طريقا لاجماع الكل والثاني بطريقا لانه لو كان هناك نص لما خفي عن الصهي به وكانوا عالمين بمقتضاه ولما  
 لم يحقق ذلك علمنا انتقامه والصهي به اجماعا على ان كل مسئلة لم يجعلوا على حكمها من محل الاجماع فلا يجمع  
 النابعون عليها وكان اجماعهم حجة خرجت عن كونها محلا للاجتماع وتتناقض الاجماع وانما في الجواز عن ان

على



لوصح لزوم من موت واحد من اولئك الحاضرين وقت نزول الايات المذكورة ان لا يكون اجماع القس  
 حجة وانتم موافقون على اطلالنا وايضا فان كتب من معتبري الصحابة المشاهير بالخطاب ما ثبت قبل وفات  
 الرسول عليه السلام والاجماع لا يعتبر الا بعد ما تقدم فلا يكون حجة مطلقا وعزيت ان ما ذكرناه في  
 ما فرضناه من حصول الاجماع اذ الكلام في كونه حجة انا هو بعد حقيقة وعزيت بالمنع من الملازمة لجواز  
 خفاء النص او دلالة على الحكم من بعض الصحابة وظهوره للتابعين لاختصاصهم بوقوع الواقعة معهم المحب  
 بلحظهم ونقصهم على الدليل وظهرهم به باعتبار نقل بعض اخر من الصحابة به وعزيت تقدم من ان حكم ذلك  
 الاجماع مشروط بتقدم الاتفاق فيزول بزوال شرطه قال الشيخ الثاني عشر كلاما يتوقف صحة الاجماع  
 عليه لا على التمسك فيه به والادار وما لا يتوقف حاضره في ثبات حدوث الاجماع به لا يمكن الاستدلال  
 على وجود الصانع بحدوث الاعراض والجزايات القادرة على العالم به وبما هو جازي في الآراء والحدود الاقرب  
 انه حجة لان غير غير سبيل المؤمنين وبما يجوز خطا بعض الامم في مثله والاخرى في اخرى اما عندنا  
 فلا ان المعصوم لا يخطئ في شيء واما الجمهور فالاكثر منع كقول بعضهم القائل لا يرث والعبد يرث وقول  
 اخرين بالعكس لا يتركز امة تخطئ كل الامم وبعضهم يجوز لان الممتنع خطا كل الامم والخطي يمتنع  
 في مسله بعض الامم ولا يلزم من اصابه بجهل في حكم اصابته في الجميع وبما يجوز اتفاق الامم على الكفر  
 اما عندنا فلا وجوب المعصوم واما الجمهور فقال بعضهم به لحزب جهلهم عن الامم وعن المؤمنين  
 حجة ومنع اخرون لان وجوب اتباع سبيل المؤمنين مستلزم بثبوت وجود اشراك الامم في عدم علم عالم  
 يكلفوا به اذ لا محذور فيه اذ لم يكن عدم العلم خطا اقول هذا ضابط ما يجب اثباته بالاجماع وما لا يجب  
 وذلك ان كل ما يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجة لا يجب اثباته بالاجماع مثل كونه حجة موجودا في العالم  
 من غير اشتراط للرسول وصدق الرسول على كل كون الاجماع حجة انما يتوقف من قول الرسول عليه السلام احكاما  
 كلام الله تعالى واخباره يكونه كلاما متوقفا كالايات المقدم ذكرها او لا مثل قوله عليه السلام لا يخرج مني على الخطا وكون ذلك  
 القول مفيد العلم متوقف على العلم بعدد الشفا من دلاله المعجز عليه المتوقفة على وجوده وقدرته  
 وعلمه وادائه وحكمته فلو استنفيد العلم بعدد اوشى ما يتوقف عليه العلم بعدد كالمقامات المذكورة  
 من الاجماع لزوم الدور اما لا يتوقف العلم على اجماع عليه ولم تكن الفطرة ضحية بثبوت ولا نفيه  
 فيصح اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع في وجهه وارسال الانبياء وصدقهم

يكون  
 حجة

لا يتوقف على العلم به لا يمكن الفصل الى معرفة ذلك بحدوث الاجماع ثم يعرف من قول الرسول عليه السلام ان  
 حجة ويستدل حجة على حدوث الاجسام وبما لا يجمع في الآراء والمؤيد مثل تدبير الحيوان والافعال في موضع  
 معين او في موضعين قال قوم نعم وبما لا يخفى لان المعصوم لا بد وان يكون في جملة المجعدين وحاشا لغيره ولان  
 غير غير سبيل المؤمنين في اتباعه فلا بد وان يكون في جملة المجعدين باعظم من حال الرسول عليه  
 مع انه كان يراجع في امثاله ذلك وبما لا يخفى لان ما جعده لتحقيق امره وتاكيد طلبه لا ينبغي له وهو لا يجوز  
 ان يخطئ احد بشرط الامم في مثله والشرط الاخر في اخرى مثل ان تدعي احدكم ان القائل لا يرث والعبد  
 يرث والاخر ان العبد لا يرث والقائل يرث مع ان الحق انما لا يثبتان اما عندنا فلا لان المعصوم في احد  
 الشرطين فلا يخطئ في خطا اصلا واما الجمهور فالاكثر منهم على منعه لان خطاهم وان كان في مثلين  
 فانه لا يخرجهم عن كونهم على الخطا وهو قد علم ينقض الحق وهو منفي عنهم بما تقدم من الادلة وقبوزه  
 بعضهم لان الخطا متنع على كل الامم بموجب الادلة المذكورة لا على بعض الخطا في كل واحد من السبيلين  
 بعض الامم لا كل ولا يلزم من اصابه بجهل في حكم اصابته في كل حكم يجوز ان يقصيب احدهما في  
 منع القائل والخطي في توريث العبد والاخر بالعكس وفيه نظر فان الحق لما كان في منعهما جميعا في الارش  
 والشرط ان متفقان على تقيضه وهو خطا لزوم اجماع الامم على الخطا في مثله واحده وهو حجة اما اتفاق الامم على  
 الكفر في عندنا لا متناع على المعصوم وهو موجود في كل عصر والتكليف واما الجمهور فجوزوه بعضهم بخروجهم  
 بالكفر عن كونهم مؤمنين وكذا فهم من امة محمد صلى الله عليه واله العصمة ثابتة للامة والمؤمنين ومنعه اخرون  
 لان الدواعي اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب  
 المطلق الا به فهو واجب وفيه نظر للمتنوع من اجابته اتباع سبيل المؤمنين مطلقا بل الظاهر مشروط بوقوعه  
 شيئا كمن ما لا يتم الواجب الا به انما يجب اذا كان مقدورا وليس الاجماع مقدورا لهما مورا باتباعه شيئا كمن  
 لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده منهم بخلافه وان كان واجبا عليهم شيئا كمن كل واحد من  
 الاجماع على السابقة سبيل المؤمنين فيكون ايجابا في الاستئصال والحق سبحانه ايجاب اتباع سبيل المؤمنين  
 مشروط بوجوده لانه لا بد منه متنع فالتكليف به تكليف بالمتنع وانه حجة واما اشراك الامم في عدم علم ما يكلفوا  
 به اياهم لعدم تمكنهم منه مثل عدد الملائكة والكواكب ووقت قيام الساعة او لا مثل قيام العرض عند اودعه  
 وكون البياض لونا حقيقيا او مجزيا فهو جازر لان عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه

الحرب مع

مجمعين

للمكلف

والقول

لم

تجيب



مخدور ان كان خطا كانا مكلفين باحتماله والتقدير خلافه وقال افرون لا يجوز لانه لو جاز لكان عدم ذلك العلم سبيلا لهم بحسب انما هم فيه وهو ضعيف لان تسهيل المؤمنين الطريق المستند اليهم وعدم علمهم بالامور المذكورة ليس كذلك بل اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقص الواقع اما لو كان مقارنا لانه لا يجوز لا تستلزم اجماع الامه على الخطا ولا جهل المركب قال في المحقق الثالث عشر الحكم المجمع عليه ان كان له محل في الاسلام كان جاحدا كافر او افلا والاجماع الصادر عن الاجتهاد هو عند الجمهور وهذا لا ينافي على قولنا قور لان المعصوم شرط في الاجماع ولا يكون عن اجتهاد وجوز ابو عبد الله البهركي انعقاد الاجماع عقيب اجماع على خلاف الجواز ان يقع مشروطا لانه لم يقع لان اهل الاجماع اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه في كل عصر ويلزم بطريق الجوز اليه والاكثر من منعوا لا تستلزم الخطا على احد الاجماعين اقول احتملنا في جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من النعمان يكون كافرا ومنعه اخرون لان ادله الاجماع ليست مفيدة للعلم فانفرد عليه او ان لا نعبد العلم بل عليه انما ذه الظن وانكار الحكم المظنون لا يكون كرا انما قادوت لم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام اليه لا يحقق مدونا والا لكان حجة على الرسول الحكم بالاسلام احد حجة يعرفه ان الاجماع حجة ويعرف مدونه ومن العلوم خلاف ذلك وفصل اخرون فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه ذافلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحدا كافرا ولافلا كالعلم بالحق والرحمن وفي هذا التمثيل نظر فان العبادات من مقاييس الاسلام لا من اركانها واعتقاد الرسالة ليس طرفه الاجماع وكون جاحدا كافرا ليس لانه مجمع عليه بل الاجماع الصادر عن الاجتهاد بالنسبة الى كل المجمع حجة محرم مخالفة قال الاكثر ونعم لانهم لما اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم فوجب انبعاثه لانه لا يكون الاقنون للاتفاق على جواز القول بخلاف ما اقتضاه الاجتهاد عند ظهور وجه اخر فوي من الاول واجيب بان ذلك الجواز مشروط بما اذا لم يحقق الاجماع على مقتضى الاجتهاد الاول فعند جمعهم بوزل الاجماع على الجواز لزال شرطه وهذا النوع ساقط عندنا لما عرفت من استحقاق الحق الاجماع عن الاجتهاد لان قول المعصوم معتبر فيه ومد لا يكون الا عن دليل قطعي وهل يجوز انبعاث الاجماع عقيب اجماع اخر مخالف له قال ابو عبد الله البهركي نعم لانه لا امتناع في اجماع الامه على قول بشرط ان لا يطرأ على اجماع اخر ولكنه لم يقع لان اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كلما اجمعوا عليه فاتباعه واجتبه في كل الاقسام امنان وقوع هذا الجواز ومنه الباقون اما اصحابنا فظنوا لان المعصوم داخل في المجمع والخطا

الاجماع

عليهم ممنوع واما الجمهور فلا يستلزم خطا احد الاجماعين ويوجب لنا قدم من الادلة وفقد الى عبد الله البهركي ضعيف لطرف الاحتمال في اجماعهم على وجوب العمل باجماعهم من كل الاعصار لجواز كونه مشروطا بعدم ظهور وجه معتبر خلافه قال في المحقق الثالث عشر في الاخبار وفيه نقول الاول في ما هيته وفيه مباحث الاول اذا حكمت حكمته النفس بامر على احوالها باو سلبا سمى ذلك الحكم خبرا ومعانيه في المفردات ضروريه ثم تعرض لهذه الماهية اعراض ذاتية كالصدق والكذب او التصديق والتكذيب فقد ذكر هذه الاعراض عند شبهة التركيب الخبري بغيره والافعال التركيبات كالاستصحاب وشبهه على تسهيل التنبية لما هو معلوم الماهية لينتزع عن غيره ولو اختلفت هذه الاشياء على تسهيل التعريف الحقيقي كان دورا وهو مطلق بالجمعة على القول لمحل للصدق والكذب وبالحجاء على غير مقتضى خبره العيان اقول الكلام في الخبر تارة في لفظه وتارة في معناه اما الاول فهو مطلق على القول الدال بالوضع على حكم النفس بامر على احوالها باو سلبا مثل زيد كاتب او سلبا مثل زيد ليس بكاتب ويطلق ايضا على غير مقتضى القول من الاشارات والدلائل والاحوال اذا كانت حجة في فهم معنى الخبر ومنه قول الشاعر تحبوني العيان ما القلب كما ثم وقد قول الاخره وكما سلام البيل عندي من يده تحب ان الهنا نوبه تكذب وقول ابن العلاء في من الغر ان ليس له شرع في خبرنا ان الشهور اني صدقته وهو ضعيف في الاول انما قال ولتبادره الى الذم عند اطلاق لفظ الخبر كالوقيل خبر فلان واخبرنا فلانا وحي زينا في الثاني تخلف عنه عند الاطلاق واجتنب جميع الدلالة عليه الا قرينه وهي في الخبر عنه كاقبال ما اخبرنا بعزل الملك مثلا بل علمت ذلك من اضطراره وهذا اية الجواز وقيل هو مشترك بينهما وهو بطا ذكرناه ولزجنا على الاشتراك عند التعارض كما تقدم واما الثاني فالكلام على ما ميسره او قسامه او احكامه اما الاول فقال اكثر المحققين انه غني عن التعريف لانه لما كان عبارة عن حكم الذم من بامر على احوالها باو سلبا وكان ذلك امرا معقولا مذكورا في اللفظ لا يختلف باختلاف الاوضاع والازمان والاقوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويترك بينه وبين غيره من العوارض التفسيرية كالالم والذم والطلب وغير ذلك كاحروري التصور والاحتياج الى تعريف هذا اذا كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور كما ذكره المصطاف شراره وان كان عبارة عن اللفظ الدال بالوضع عليه فكذلك لان مطلق اللفظ معلوم وكذا القيد المذكوران فلان المجمع غني عن التعريف ثم ان ما ميسره الخبر قد يعرض لها اعراض ذاتية كالصدق وهو يكون الخبر مطابقا والكذب وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب وهما عبارة عن كون الخبر

الانتم بهم الصحا  
على ومام الشؤون  
وقم الدين بعلوم  
ان الصغار والاطفال  
ومد اشبهت

والهم دوري

بحار من



يكون الخبر صدقا او كذا فيذكر في تعريف التركيب الخبر عند التباين من انواع الكلام المركب كالاستفهام  
 والامر والنهي وغير ذلك كقول القائل زيد عندك ويصدق الاستفهام او يقول السكت قلت كذا ويريد  
 انك قلت كذا وكذا انما هو على سبيل التبيين لما هو معلوم لما فيه ليميز عما يلقب به ولا يجوز اخذ  
 هذه الاشياء على الصدق والكذب والصدق والكذب على انهما معرفتان لما فيه الخبر نفيها حقيقيا  
 اما اولاهما من كونها ضرورية غنية عن التعريف واما ثانيا فلا تستلزام الدوران في الصدق والصدق هو الخبر  
 المطابق والكذب الخبر الذي ليس بمطابق والصدق الاخبار الصدق الخبر والصدق الاخبار والكذب  
 فهي انواع لطلعت الخبر في تنوع معرفته كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جازما فلو توقفت معرفة  
 مطلق الخبر على شيء منكم اذ هكذا قيل وفيه نظر فان لما في ان يمنع من كون الصدق والكذب نوعين للخبر  
 بل الحق انهما عرضان لثابتين كما تقدم وبسم الله تعالى بغيره جازم غير متلزم للصدق لئلا يفتقر  
 معرفة الخبر على معرفة مطلق الخبر وان كان خبرا منها لا حتم في معرفته ما بوجه ما من غير معرفة جنتها لم ينقل  
 الا من من الرسم الموصوف منها لا معرفة وقيل المعروف بالصدق والكذب لفظ الخبر والمعروف بها معناه  
 فلا دور وقد طاب ثراه ومعاني هذه المفردات ضرورية بريدية للحكم والنقض والامر والاياب السلب  
 قال في المحقق الثاني قال السيد الرضي لا بد في كون الصيغة اخبارية من قصد الخبر لوجوه ثمانية هي التام  
 والجزئية والامور كقولك في الجرح ففما من الاقرب خلاف لانه لفظ موضوع للخبرية فلا يثبت في الارادة في الدلالة  
 كغيره من الالفاظ وزعم الحاسان ان للصيغة صفة معللة بتلك الارادة وهو خطأ لان تلك الصفة ليست قائمة  
 بمجموع الحروف لعدم الاجتماع والابا البعض والاستغناء عن الباقي اقول ذهب السيد الرضي رحمه الله الى انه لا بد في كون الصيغة  
 الموضوعية للخبر خبرا من ارادة الالفاظ كونه خبرا او لا وافق على ذلك ابو الحسين الرضي اجماعا على ذلك بان الصيغة  
 المذكورة قد توجب ولا يكون خبرا اما الصدق واما غير صدق الالفاظ بما هي اصلا كالصيغة الصادقة من السائل  
 والنايم والى ابي خنجر ع او عن قصد غير الخبر على سبيل الجواز كانت لها في لا مرسلة قوله في الجرح ففما من  
 وقوله ومن دخل كان امنا او في النهي مثل لا وقت ولا فسوق ولا جدال في الجرح اذا كانت نافية لكون خبرا  
 وتارة غير خبر كانت افا دنا للخبر دون غيرها معصفا الى مرجع وهو الارادة المذكورة والالفاظ خلافه  
 لانها صيغة موضوعية للخبر فلا تنوقف دلالتها على مرجع غير الوجه كغيرها من الالفاظ الموضوعية لها  
 نية والمرجع احصا من الخبر لكونه موضوعا للصيغة دون باقي الاقسام وذهب السيد علي وابو حاشم

هذه العبارة من باب التعليل  
 بكونها معناه ان الموضع اختصارا للصيغة  
 بكونها موضوعا للخبر

الحاسان عليا ان للصيغة حال لونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة من الخبرية وهو خطأ لان تلك الصفة  
 ان قامت بمجموع الحروف لزم اجتماعها في الوجود وبطلان بالقوة وان قامت ببعضها لزم كون ذلك البعض خبرا  
 واستيعاب عن الباقي ومطابقة لعدم القول في ذلك مباحث الامر قال في المحقق الثالث اذا قلنا  
 زيد قائم فدل على الخبر الحكم بثبت القيام لزيد لا يثبت القيام في نفس الامر والالام يدخل الكذب  
 جنت الخبر ثم هذا الحكم ان طاب الخبر عنه فهو صادق والا فهو كاذب ثبت الجرح حفظ واسطة القول  
 نعم افترى على الله كذبا ام به حننه والان الخبر عن الظن لا يوصف بالكذب اذا لم يطابق والحق خلافه والواحدة  
 في الاية ثابتة لان افتراء الكذب غيره ومنع من عدم الوصف في الظن والحق حفظ في ذلك على مذهبه وان المعارف  
 ضرورية وان غير المعارف معذورة وان الوصف بالكذب يقتضي الذم ومن قال محمدا مستلبا فان  
 او كاذبان كاذب ان جعلناه خبرا واحدا والا كان صادقا في احد الخبرين دون الاخر اقول اذا  
 قلنا زيد قائم مثلا كان مدلول هذا الحكم القول بثبت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير  
 مطابق والادل على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر اذ لو كان دالا على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر لكان  
 مئة وجد هذا القول بان زيد قائم او عني دخول الكذب في معنى الخبر والنايل بطلان بالقوة كذلك الحكم وفيه  
 نظر لمنع من الملازمة الدالة لثبوت عكسية فيلزم من حصول الدليل لحق مدلوله وانما هي صيغة يمكن تحلف  
 الدليل بما عن مدلوله كالموجودات هذه الصيغة فمن لا يعتقد قيام ثمان في الحكم لا يحقق نعم تحققت  
 فانه ثم الحكم بقيام زيد ان كان مطابقا للخبر عنه بان يكون زيد قائما في نفس الامر كان الخبر صادقا والا  
 كان كاذبا وعليه هذا قسم الخبر الى الصادق والكاذب قسمه حاصره يمنع الجمع بينهما والخلو عنها لتروكها  
 بين النفي والاثبات خلافا لاشعثان الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة واستدل على ذلك بالقرآن والعقل  
 اما الاول فلقوله في حكاية من الكفار افترى على الله كذبا ام به حننه فقد جعلوا اخباره عن نبوه نفسه اما كذبا  
 واما جنونا ع اعتقادهم عدم صدقه في دعواه النبوه وذلك مشتق من كون اخباره حال الجنون ليس كذبا  
 لانهم جعلوه في مقابلة الكذب ومقابل الكذب لا يكون كذبا ولا صدقا لا اعتقادهم عدمه واما الثاني فلان  
 من اجنونا زيد في الدار على ما في طنه لا مارة حصلت عنده ثم ظهر انه ليس فيما لا يقال انه كاذب ولا يحق  
 بذلك ذما ولا انه صادق لكونه غير مطابق وكذا يقال ليس في الدار حال هذا لا يقال انه صادق ولا يحق  
 بذلك مدحا ولا كاذب لانه مطابق الجواب عن الاول ان واسطة المذكورة في الاية وهي اخبار حال الجنون

زيد



انما هي ثابتة بين افتراء الكذب وبين الصدق لا بين الكذب والصدق وذلك لان افتراء الكذب مغاير  
 لمطلق الكذب الذي هو مقتضى الصدق ككذبه اخص منه ومنه راجحة فان الكاذب اعني غير المطابق  
 ان كان صادرا عن فقد كان افتراء وان كان لا عن فقد كان حجة واجيب ايضا بان الخبر ما يقدر به الاخبار  
 والمجنون لا يقدر له كالمسالم والتام اذا صدرت عنهما صورة الخبر فانه لا يكون خبرا ولا اعتقاد  
 الكفار انما صدقته علم اخبرته صديقه الخبر الصادق عنه في الكذب وصدوره الخبر غير خبره والصادق  
 عنه حاله الخبيث وغير الثاني المنع من عدم وصف الكذب في اخبار الانسان عن ظنه اذا لم يكن مطابقا وعدم  
 وصف الصدق اذا كان مطابقا ولو سلم ان الكذب انما يكون مع علم المخبر بعدم مطابقته خبره كان ذلك  
 اصطلاحا جديدا على وضع لفظ الكذب كما هو اخص من مفهومه وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع  
 نظري واعلم ان ابا عثمان الجاحظ يفي قوله بثبوت الوساطة بين الصدق والكذب على مذهب من ان  
 المعارف كلها ضرورية بفعل الله تعالى بالمكلف وليست مقدورة لهم فغير العارف يكون معذورا في جهله  
 والالزم بكلف لا بظان وان وصف الكذب باعتراض ذم المخبر والصدق لا بد فيه من المطابقة فاذا اخبر  
 الانسان بخبر غير مطابق وهو غير عارف بعدم مطابقته لا يكون صادقا لعدم مطابقته ولا كاذبا ولا  
 لكان مضموم ما والتقدير انه معذور فيه وفيه نظر فان كونه معذورا في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه  
 معذورا في الاخبار عما لا يعلم بمطابقته والذم انما هو عليه لا على الجهل وقول الانسان ان مجرد اعلم  
 ومثليه صادقا وكاذبا لا يستلزم ثبوت الوساطة اذا سلب عنه الصدق والكذب بل كاذب لعدم  
 المطابقة ان كان خبرا واحدا لان مدلوله في الاول ثبوت الصدق لمجرد علمه وتسلية لعدله وهو خلاف  
 الواقع لان تسليمة غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع ايضا لان مجرد العلم  
 صادق دائما وليس بكاذب ان كانا خبرين بحيث تجرد في الاول مجرى قولنا محمد علم صادق ومثليه  
 صادق كان الاول صدقا والثاني كذبا وبالعلة في الثاني قال عدم الحجة الرابع الخبر اما ان يعلم صدق  
 او كذبه او يخفي الامران والاول اما ضروري كالمقالات وما علم وجود مخبره بالضرورة واما كسبه كالمخبر  
 المطابق لما علم وجود مخبره كالتسايا وخبر الله تعالى وخبر رسول الله وخبر الائمة وخبر النوازل  
 معية والمخفف بالقرآن والثاني ما علم منافية الضروري الكسبه ومنه قول من لم يكذب انا كاذب لان  
 الخبر والمخبر عنه متغايران فلا يكون هذا اخبارا عن نفسه وكذا الخبر الثاني له دليل قاطع اقول لما

جرح

فزع من الجرح عن ما به الخبر شرع في البحث عن انفساه وقد عرفت انه ينبغي ان يصدق وكاذب نفس  
 الامر نفسه حاضره وممنوع الجمع بينهما والخلو عنها وله قسمة اخرى باعتبار تعلق علمنا بكونه صادقا وكاذبا  
 على التعيين الى اقسام ثلثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومجهولهما لان الخبر اما ان يعلم صدقه او لا  
 والثاني اما ان يعلم كذبه او لا ولما كان صدق الخبر عبارة عن مطابقته للخبر عنه وما يشبهه بينهما وكان  
 العلم بالنسبة ممنوعا من دون العلم بالمتعين امتنع العلم بصدق من دون العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم بالخبر  
 بالمخبر عنه قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا والضروري قد يكون مستفادا من نفس الخبر كالاخبار المعلوم  
 بالضرورة كوجود الهند والصين وقد يكون مستفادا من غيره وهو ما يبديه العقل بان الكل اعظم من كالعالم  
 الجزاء والحق اما الظاهر لكون النار حارة والشمس مضيئة او الباطن مثل العلم بان النار حارة والماء عالم  
 صدق الخبر تابع له فما كان العلم بالمخبر عنه ضروريا كان العلم بصدق الخبر ضروريا وما كان كسبيا كان العلم  
 بصدق كسبيا اذا تقرر هذا فنقول الضابط في الخبر الضروري الصدق ما كان وجوده معلوما بالضرورة  
 ويدخل في ذلك المتواتر لما يثبت من افادته العلم الضروري الا ان العلم بالمخبر عنه مستفاد من نفس الخبر كما  
 تقدم بخلاف ما عداه واما الكسبي فيضابطه ما كان وجوده مخبر معلوما بالاكتساب ثم قد لا يكون  
 الخبر مدخل في اكتساب ذلك العلم مثل قولنا العالم حادث الباربي تعالى واحد محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 وهو خبر الله تعالى لا يعلم الا من خبره كالمخبر عن امره المالكه بالسجود لادم عليه وكذلك خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 المعصومين سلام الله عليهم وغير كل الامم لما ثبت بالاجماع مع ان العلم بصدق هذه الاخبار على سبيل الاجمال مستفاد  
 على العلم بالمخبر عنه فيما تفصيله العلم الحاصل بالمخبر عنه في الخبر المتدائن معية والمخفف بالقرآن مكتسب منهما كما  
 قلناه في المتدائر لفظا واما العلم بكذب الخبر فاما يخفف عند العلم بعدم مطابقته للمخبر عنه فهو اذن يتوقف  
 على العلم بالمخبر عنه كالفناء في العلم بصدق ثم العلم بذلك قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا فالاول كلعلم  
 بالضرورة منافاه مدلوله الامر معلوم بالضرورة مثل قولنا النار ليست حارة او اقل منه او النار ليست حارة  
 او بارده والثاني كلعلم بالضرورة منافاه مدلوله الامر معلوم بالاكتساب مثل العالم ليس محدثا او علم بالاكتساب  
 منافاه مدلوله الامر معلوم بالضرورة والاكتساب فالاول مثل ليس كمالا ليس بخار فهو ليس بنا فان مدلول هذا القول  
 يناه في قولنا كل نار حارة المعلوم بالضرورة لكن المنافاه ليست معلومة ضرورة بل من حيث انه مناف لعلنه يقتضيه  
 اللازم له فمناياه اللازم يستلزمه فمناياه المستلزم والثاني مثل ليس كمالا ليس محدثا ليس مستلزم من هذا القسم  
 لذلك

سكنا



انما العلم كذبه من لم يثبت قط انما كاذب فان هذا القول كذب قطعا لان الخبر عنه فيه اما الاخبار المأثورة  
 وتطعن من صدقته فيما فاخبره عنها بالكذب يكون كذا بقطعا واما نقض قوله انما كاذب فهو محتمل لان الخبر متاخر عن  
 الخبر عنه كونه حكما به عنه كالعالم المتأخر عن العلوم فلو كان خبرا عن نفسه لزم ما خالفه عن نفسه وهو محتمل وفيه  
 نظر لعدم المحرر كذبه في اخباره المستقبلة فان اسم الفاعل يكون محتمل في الماضي والحال والاستقبال ولو مثل  
 نصيحه الماضي كان اولى لعدم تناول المستقبل وكذلك الخبر المتأخر في دليل قاطع شمس لا يحصل التأويل والا لزم  
 الكذب على السارح فان احتمله امكن صدقته لجران بديهة السارح ذلك المعنى المحتمل كاي انزال المتأخرات  
 واما ما حكى التأويل على بعد قال قوم يحكم بكذبه او انه قد حذف منه او زيد فيه ما يحل الكلام معهم من دون التأويل  
 البعيد والحق هذا ان زيد بالحكم بكذبه الحكم الظني وان اردت القطع كان ممتدعا اذا العدم برقبته للتأويل وان  
 كان بعيدا غايه ما في الباب ان هناك طنا غالبا باراده ظاهره وليس الحكم المستند الى الظن الغالب قطعا  
 قال الحق الخامس انكار التسمية افاده التواتر العلم ضروري البطلان وخويز الكذب على كل واحد  
 لا يتلزم على الجميع والحق ان العلم عقبيه ضروري والا لا فسر في دليل فلا يحصل للعوام وقال ابو الحسين  
 والكلي والجوزي والغزالي انه نظري لوقته على العلم بمقتضى نظرية كائنات المواطاة والدواعي في الكذب يكون  
 الخبر عنه محسوسا لا يثبت فيه استحالة كون الخبر كذبا عند من يوجب كونه صدقا وهو ضعيف لان المقصود  
 حصول مدرك العلم والتدبير الذي يوقف في القول في اول الكلام في الخبر المتواتر اما في ما ههنا  
 احكامه اما اوله فاعلم ان لفظ التواتر لغة عبارة عن مجي الواحد بعد الواحد بغيره بينهما ومنه قوله ثم  
 ارسلنا رسلا نثري اي رسلا بعد رسول بغيره بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام  
 بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقوله فقولنا خبر حسن المتواتر والاجاد واما في اقوام خرج  
 خبر الشك في الواحد وقلنا بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقوله فخرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور  
 وهو يشعر بان افادة العلم بسبب الكثرة فخرج خبر جماعة معصومين او بعضهم معصوم فانه يثبت متواترا  
 افاد العلم لان افادة العلم ليست بسبب الكثرة والباقي قولنا فقولنا لتسميه وهي متعلقة بحصول العلم  
 فخرج في اقسام الاخبار ما وافق دليله ونظريا يدل على مدلول الخبر فان حصول العلم ليس بسبب قولهم  
 بل بالدليل واما احكامه فمسائل الاولى في افادة العلم بخبره وذلك ما انفك عليه كسر العقلا وحل عن  
 التسمية انه لا يفيد العلم اليقيني البتة واما حصل به ظن غالب ومنهم من اوقف على افادة العلم اذا كان

في كلامه سنن  
 في كلامه سنن  
 في كلامه سنن

خبرا عن امور موجودة في زمانه دون ما كان خبرا عن امور سابقة والحق الاول بطلان قول التسمية معلوم بالفرو فان  
 كلاما قل جد من نفسه العلم ضروري بالبلاد النائية كالحمد والصلوات والانباء عليهم السلام مثل موسى وعيسى ومحمد  
 صلوات الله عليهم والملك الماضي مثل كسرى وقهر والفضلاء السابقين كالفاطميين والاسطوخودوس لا يكاد يعلم بذلك  
 عن العلم بالمحسوسات ولا محروكا في ذلك الا الاخبار المتكثرة كالتكثير لعمارة فلا يتحقق المكالمه وربما  
 تمسك المحقق بان كل واحد من الخبرين بالباقي من التواتر خبر عليه الكذب عند التزاده فعند اجتماعه يكون كذا  
 والا لا يثبت الخبر متعادلا في وجه كونه الكذب على الجميع فلا يكون قد لهم مفيد العلم والجواب ان هذا يشكك  
 على ما هو معلوم بالفرو فلا يكون مقبولا لانه لو كان الكذب على كل واحد لا يتلزم جواز على الجميع فان  
 حكم الجميع كثيرا ما يخالف حكم افراده ولا يلزم انقلاب الجائز متعادلا اذ المحكوم عليه جواز الكذب خبرا واحدا حال  
 انفراد وبعده خبر الجميع واحدا ما غير الاخر وايضا فاننا عرفنا المتواتر بان افاد العلم فلا يكون مفيد العلم لا يكون  
 متواترا التسمية الذين اقر بانها دنة العلم خلفا فقال اكثرهم ان ذلك العلم ضروري وقال ابو الحسين البصري  
 وادب القاسم الكلي والجوزي والغزالي انه كسبي وترقى السيد الرضوي في ذلك والحق الاول لانه لو كان كسبيا لما حصل له  
 تجانس الفكر والاستدلال والثاني بقا ضروري حصوله للعوام والصبيا من اهل البيت النظر فالقدم مثله والملازمة  
 ظاهرة اجماع المحققين بان حصول العلم متوقف على مقتضى نظرية وهي عدم المواطاة على الكذب وانقاذ واعين الخبرين  
 البية وان خبر واحد من محسوس لا يثبت فيه واستحالة كونه كذبا عند تحقق هذه المقدمات فغير كونه صدقا والا لا يقع  
 في النقضات ويصح اخل شي من هذه المقدمات لم يحصل العلم بمدلول الخبر وكل علم ترقي حصوله على مقدمات  
 مترتبة فهو نظري وانه حجج لا الحسنيين والجواب ان حصول العلم عن الخبر لا يتوقف على العلم حصول هذه المقدمات  
 بالفرو فاننا تعلم البلاد النائية والفرون الماضية علم ضروريا ولا خطر في ان شي من المقدمات المذكورة نعم هو  
 متوقف على حصوله في نفس الامر على العلم به وحصول العلم لنا بالخبر عنه بسبب الاخبار وموجب العلم بتحقيق هذه  
 المقدمات بشرط النطق لها وقد طاب ثراه لان المقصود حصول هذه الاشياء مع المقدمات المذكورة العلم  
 انما يريد حصوله في علمنا لا في نفس الامر فهو من باب الاستقراء من المعلوم الى المعلوم قال في السادس  
 بشرط في العلم انتفاؤه اضطرا عن السامع لا سيما في حصول الجاهل ومثله فتوبة الفرو وان لا يتحقق شبهه  
 لا السامع او تقليد ينافي موجب الخبر وهذا شرط اختصم السيد وهو محقق وان يستند الخبر وان الاحكام  
 واستند الطريقين والواضح في ذلك لا يشترط العدد خلافا لما في حيث اعتبره وتوقف في الحق وبمقتضى حيث

الحق

محرره

مكت



اعتبر اني عشر النفا ولا يبي الهذيل حيث اعتبر العشرين لولده ان يكن منكم عشرون ولا خزن حيث اعتبروا  
 اربعين لولده ومن اتبعك من المؤمنين والقدم حيث اعتبروا سبعين لولده واقار موسى ولا خزن حيث اعتبروا  
 ثلثماية وثلثة عشر عدد اهل بدر لعدم الضابط في ذلك كله ولا يشترط ان يحصرهم عدد ولا حوهم بل هو لعدم  
 اتفاهم في الدين خلافا لليهود ولا في النسب ولا وجود المصوم خلافا لابن الرواحي والمؤثر معناه بغير العلم  
 بما هو مشترك نزل عليه الجزيات المتقوله بالاحاد بالنسبة اقول من جملة احكام التواتر لونه مشروطا بما ياتي ذكره  
 واعلم ان شرط افا ده التواتر العلم منكم ما يتعلق بالسامع ومنكم ما يتعلق بالخبرين اما الاول فاحسن للمكان لا  
 يكون علما بدلول الخبر اخطار امكن اخبر ما شاهد لانه لو افاده ذلك الخبر علما كذا ان اما جعل العلم الحاصل بالاشارة  
 فيلزم تحصيل الحاصل وهو في الغرض او غيره فيلزم اجتماع التلخيص وهو في ايضا ولا يجوز ان يكون مفيدا لقديه  
 العلم الحاصل اولاه لان افادته ضرورية والضرورة يستحيل ان يتفقد في غير وفيه نظر للمنع من لزوم اجتماع  
 اجتماع التلخيص على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير للاول لجواز مخالفة اياه بالنوع وان ساواه في التعلق  
 بالعلوم ومن اشبهه بقديه الضرورية في غيره ان لا يتفق الخبر المتقوله حصول شبهة او تقليد للسامع  
 بوجوب اعتنا في موجب الخبر بدلوله وهذا الشرط احتض باعباره السيد المدرس رحمه الله وتابعه على ذلك  
 محققو الاصوليين وهو الحق في بيانه ما يلحق به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات  
 الرسول عليه كاشفاق التواتر وجنين الجذع وتجميع الحواشي في محالها في انتفاء النص على امير المؤمنين عليه  
 بالامامة ومعناه لو كانت متواترة لما ركنا في العلم بدلولها كما في الاخبار المتواترة بوجود البلدان النامية  
 والقرون الماضية والثالث في هذا المقدم والملازمة ظاهر في الجواب ان شرط افاده التواتر العلم وهو  
 عدم التيقن بالشبهة او التقليد المذكورين حاصل في الاخبار عن البلاد النامية والقرون الماضية خلافا  
 معجزات الرسول عليه والنص على امير المؤمنين عليه فان الشرط المذكور موجود عند المسلمين والامامية مفقود وعند  
 حصولهم لان اسلافهم وصيهم لم يثبتوا في اذهانهم بصحة اعتقادنا في الاخبار المذكورة فلهذا  
 حصل الافتراق في حصول العلم لا لوليدون الاخرين واما الثاني فامور ان يلو في الكثير لا خدعة تو اطيح  
 على الكذب ان يكونوا جازمين بما اجبروا به الاطالين في ان يستندوا في علمهم بذلك الي الاحساس  
 فلو اعتقدوا على الاخبار بعقول كدوث العالم ووجد الصانع لم ينفذ العلم في استناد الطرفين والواسطة في  
 ذلك بان يكون كل واحدة من الطبقات عالمة بما اخبرت به لانه لئلا تكون الطبقة الاولى عالمة بذلك لما شهد

احاد

التي لا يمكن ان يكون لها شاهد

والثانية والثالثة بالتواتر والرد بالطرفين الطبقة الاولى المتشامدون لدلول الخبر والطبقة الاخيرة  
 الناقلون عن الواسطة الى الخبر اخر او الواسطة الطبقة التي بينها وقد فقدت في كل واحد  
 منها ان تكون عالمة بدلول الخبر وقد علم مما ذكرناه ان استناد الطرفين والواسطة انما يعتبر فيما اذا  
 كان بين الخبرين والمتشامدون طبقات اخرى لا يكون الشرط عاما في كل متواتر والى مطلق  
 خبر التواتر فان ما نقله المتشامدون الي خبرهم غير واسطة متواتر وليست له طرفان وواسطة  
 وهل يشترط عدد محقق من في افاده العلم قال الاثنيون لان كثير من الاعداد قد تحصل العلم بخبر  
 تارة وتختلف عنه اخرى وقال الباقر نعم فقال القاضي ابو بكر شريطان بكونه نواز ايد بين عاربع لعدم  
 افاده الاربع العدل الصادق العلم والا لانا خبر كل اربعة عدول صادق العلم والثالث بطرقا القدم  
 اما الملازمة فلا لانه لو افاد العلم في بعض العدول دون غيرهما لكان اما لمرجح فلا يكون اخبارهم مجردة عن العلم  
 بل لا بد من اعتبار انضمام ذلك المرح اليه وان كان لا لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه لو اما بطلان الملازمة  
 فلا تستلزم استنفاد القاضي عن طلب حركي شهود الزنا لانه ان افاد خبرهم العلم بالزنا حكم وان لم  
 ينفذ علم كدبهم فيجوزهم للقرينة وهو بطلان اتفاقا وتوقف في الحجة لعدم ايراد الدليل المذكور فيها وعدم  
 الطفر بما يدل على افاده العلم ولا على عدمها فوجب الوقت واعتبر اخرون اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله  
 نحو وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً حصام بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل العلاف اقله  
 عشرون لقوله نعم ان يكن منهم عشرون صابرون يعقوب ما يتبين وانما خصهم بذلك لحصول العلم بالخبر  
 وقال اخرون اربعون لقوله نعم يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعة وقال اخرون  
 سبعين لقوله نعم واختر موسى قوله سبعين رجلا وانما كان كذلك ليحصل اليقين بخبرهم ما يتبين مدونه من  
 المعجزات وقال اخرون ثلثماية وبضع عشر عددا اهل بدر وانما خصهم بذلك ليحصل للتواتر العلم بالخبر وهم  
 به من معجزات الرسول عليه وهذه الاقوال كلها جمل لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل العلم  
 معه وقد يختلف عنه فلا يكون ضابطا له وزعم قوم انه يشترط فيهم ان لا يحوهم بل هو لا يحصرهم عدد وهو  
 بطان اهل بلد لا خبره وانما نقل ملكهم او ما يجري مجراه لم يمتنع افاده العلم وكذا العدد المحصور ولانه  
 مفقود بما علم من احوال الرسول عليه بتواتر الصحابي مع الحصار عددهم واتحاد بلدهم ولا يشترط عدم  
 اتفاهم في الدين خلافا لليهود ولانه لو كان شرطاً لم يحصل العلم باخبار اهل مد واحد ومن العلوم خلا

قد تجد الواسطة

قد تجد العدل الصادق في خبر العلم  
 قد تجد العدل الصادق في خبر العلم  
 قد تجد العدل الصادق في خبر العلم

احكامهم



وكذا لا يشترط عدم اتفاقهم في النسب لحصول العلم باخبار المتفقين فيه مع تحقق ما ذكره من الشرط وكذا لا يشترط وجود المعلوم في الخبرين خلافا لما لا ينسب الراوي بل يحق العلم من دونه واما التناقض المعنوي فقد عرفت انه عبارة عن اخبار جماعة بلغوا في الكفر الى حد يمتنع توليهم الكذب باخبار كثيرين <sup>عن</sup> امور متعدده مستمرة في معنى كذا وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشكك يكون متواترا لان كل واحد من تلك الاخبار الكلي يدل عليه ما تضمنه او التماسا كاللورين واجدان حائما اعطى واحدا الفاضل الابل واخره اعطى واحدا مائة من الخبيل واخره مائة من العبيد واما جرافان كل واحد من هذه الاخبار لما كان والاعطى سخا جازم كان سخاوه متواترا

**والفصل الثاني في الاخبار المعلوم صدقها او كذبها وفيه بحثان الاول** خبر الدين صدق وهو شرط عندنا في الكذب في ضرورة الدين من غير الفباغ فلا تقدر عنه واستدلال الغرض بان كلامه قائم بالنفس فيجب فيه الكذب لا سيما الجمل عليه ضعيف لان النزاع في الكلام المستوعب يمنع الملازمة بين استحالة الجمل واستحالة الكذب وخبر الرسول عليه صدق لان المعجز دل على صدقه والزم الاغراب للصدق وعدم الفرق بين النبي والمتميز والناظر يترتب ذلك على قواعد الاشاعرة وانما يثبت على مذهبنا وانكر جماعة افادة المختلف بالقرائن العلم المختلف عنه في بعض المواضع وهو خطأ لجواز عدم الشرط حصصا مع عدم الضبط لهذه الجهات بالعبارة اقول لما فرغ من مباحث الخبر شرعا في البحث عن باقي اقسام الاخبار المعلوم صدق والعلوم الكذب بالكتاب وذلك في ثمان الاول في الاخبار المعلوم الصدق وبارئته الاول خبر الدين صدق اتفاقا واختلفا في طريق العلم بذلك فقال المجابنا والمعتزلة بل هو ان الكذب في حق عقلا وكل شيء عقلا فهو منتهى الوقوع من الدين اما المصوري فهو ربه على ما تقدم واما الكبري فلما برزوا عليه علم الكلام واما الاشاعرة فقد اجمعوا على ان الكذب على الله طارئة ثم انا وعلوان كلامه قائم بذاته لان الكلام عند عبارة عن المعنى القائم بالنفس الذي يدل على العبارات وتحويل الكذب في كلام النفس على من تحويل عليه الجمل فان الخبر ينعوم بالنفس على فون العلم والجمل على الدين مع واحترض بان النزاع انما هو في الكلام المستوعب اي المركب من الحروف والاصوات اذ بحث الاصوب لا يتعلق الابه لا بالكلام النفساني والاي لزم من كون الكلام النفساني صدقا كون الكلام المستوعب كذلك لئلا يكتفى لان ان الكلام النفساني تحويل الكذب فيه والملازمة بين استحالة الجمل واستحالة الكذب غير ظاهرة فما الدليل عليه وقال غير ان الكذب نقص النفس على الدين مع جماعا الثاني خبر الرسول علم صدق ان المعجز الذي ظهر على يد مطا بقا لدعواه والرجح بعد في الدين اياه وكل من صدقه الله فهو صادق قطعا لان تصديق الكاذب في حق معانيه عنه

المتواتر

ولانه لو جاز انظار المعجز على الكاذب لزم الاغراب الجمل وموافقا صدق ليس بصادق وذلك فيج واليه منزه عن كل قبح لما ثبت في علم الكلام ولا لانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق بين النبي الصادق والنبي الكاذب اذ الاعمال جماع على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي النبوة الا ظهور المعجز عليه فاذا جاز ان يوجد تارة مع صدق المدعي وتارة مع كذبه كان اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص ولا يثبت من هذه المقدمات على قواعد الاشاعرة لانهم لم يعملوا افعاله مع الاغراض والحكم ويجوزون عليه فعل القبح فجاز الكذب في خبره وتصديق الكاذب واغراه بالجمل وانما يثبت ذلك على مذهب الامامية وموافقيهم في مسائل العدل الثالث الحمد اذ لم يعلم صدق خبره فقد خفف بعد ان يثبت بصير مع مذهب العلم وهو مذهب النظام والغزالي والحويس خلافا للباقيين لئلا ناعلم علما ضروريا يصدق بعض الاخبار عند اقتراح امور خارجة عنه كن اخبر عن موت انسان واقترن به صبياح اهلته وثقت ثيابهم وهدم ابوابه وتسد حيطا وما حوري مجرى ذلك المنكر ذلك مكابرة وجه الخصم بانه لو افاد العلم لم يكتشف عن الباطل والتأبط فانه قد يظهر خلاف الخبر في بعض الاوقات كالاجبار عن الموت وحصول القرابين المذكورة بان يكون قد اغرم عليه او عرض له سكرته والجواب ان ما يظهر فيه خلاف مدلول الخبر القرابين يستبان فيه انه لم يحصل شروط افادته العلم من كثرة القرابين واحوالها التي قد تختلف خصوصاً مع ان تلك القرابين الموجبة لافادته الخبر العلم واحوالها غير مضبوطة بالعبارة بل الضابط حصول العلم عند تحققها كما قلنا في الفتاوى **والبحث الثاني** الخبر اذ ان في خبره وجود ما علم ضروره حيا او وجودا او بديهة او بالاستدلال كاذب قطعا وكذا اقول من لم يكذب انا كاذب لانه اخبار عن صفة ما تقدم من الاخبار الصادقة لا عن نفي لوجوب ما خرا الحكماء عن الحكماء عنه في الدين ومثل هذه الاخبار شحيل ورود كما عن النبي صلوا الا ان يقبل تاويلها والحب كون الخبر الذي تنوفد الدواعي على نقله متواترا اذ حصل خوف وتقية والاستكفاء في وقوع الكذب في الاخبار المروية عن الرسول علم لقوله علمه شحيل على فان هذا الخبر ان كان صدقا ثبت المعطى عينه والا فبغيره وقد وحق في الاخبار شحيل شتما اليه علم ولا يخفى من السلف تعلم بل رجاء نقل الخبر بالمعنى فيدل بان توهم مطابقا ونسب البعض او المستند اليه فهو ان علموا على السبب كقوله ان جرحا جرحا فانه ورد فيمن دلس اقول لما فرغ من ذكر الاخبار المعلوم الصدق شرع في ذكر الاخبار المعلوم الكذب ويشمل امر واحد وهو ما نافي بخبر اي مدلوله وجود ما علم وجوده اما بالضرورة او بالاستدلال فالاول قد يكون حسبا مثل النار باردة والغاز ابيض والعاج اسود وقد يكون وجها

لا سئل

ونوه على واجبات ورثة وفتهم

علم العبد



كمن قال كالحاج انت شيطان والست حاج او لمن علم شي انت جاحل به او بغيره مثل الكل مستحق للحج والتمتع  
 مثل العام اقدم وكذا قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه لما كان صدق الاخبار التي اخبر علم بالكذب وانقاد له  
 وهي الاخبار الباطلة على قوله ان كان اخباره علم بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون اخباره علم بالكذب لان الخبر حكايه عن  
 الخبر عنه فلو كان خبره عن نفسه كان حكايه عن نفسه وهو لو جوب تاجر الحكايه عن الخبر كذا قد عدم ذلك وعمراد المقصود  
 طاب ثراه بالوجود في قوله نافي بخبر وجوده علم بالقرارة الواقع سواء كان وجوده او عدمه واما في الاخبار التي  
 الكاذبة لا يجوز صدقها عن النبي عليه السلام وكذا لا يجوز صدقها عن غيره من الامام لان معصوم الصفا اما لو كان ظاهرا  
 الكذب وهو قابل للتاويل فرب جاز صدقها عن المعصوم ويكون المراد منها خلافا ظاهره لا دلالة له في قوله لا يثبت  
 وجه صدقها فقدم القول فيه والحق انه لا يثبت صدقها لان خبره عن نفسه لا يثبت صدقها وان بعد اما اذا لم يكن الخبر الذي يتوفر الاثر  
 على نقله متواترا ولم يكن قد وجد ما يثبت صدقها من ثبوت او خوف فانه لا يثبت صدقها كذا في مثل قول من قال ان يمين بغداد البصرة  
 بعد الكوفة وان الملك الفلاني في مثل يوم الجمعة في الجاهل بمشهد من خلق غلطه وكان متعلقا بشيخ عالم كالحاج  
 صلوات الله عليه ولو اقرن بذلك ما وجب اخفاؤه من ثبوت او خوف لم يدل على كونه كاذبا لان عدم التواتر ليس  
 لعدم الخبر عنه بل لوجودها في الاخبار كما تقول احيى بن ابي نصر على امير المؤمنين عليه السلام ما وجدته في نواتج خدم  
 وعدم تواتره عند معصومهم كما يزعمون واما في الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال الاثرون نعم لما روي  
 عنه علوم من قول من يكذب على ما ان يكون هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان الاول وجب وجود مطابقه خبر الاخبار  
 الكاذبة متحقق المدعى عن غيره وان كان كاذبا مع انه منسوب اليه صلوات الله عليه فبغيره والحق انه لا يدل على تحقق الكذب  
 في الاخبار المروية عنه علموا في هذه الغاية الاحتمال صدق هذا الخبر ومطابقته لم يوجد في الاثرون ان كان خبر القطع بانه  
 لا بد من وجوده في الجملة وقد وجد في الاخبار المتروكة الى الرسول علم ما يستحيل صدوره منه واستدل بعضهم على  
 ذلك بما عدم ذكره من قوله علم يكذب علي وقد بينا انه غير دل على انه قد وقع الكذب عليه ولو سلم لم يلزم منه  
 صدوره ما يستحيل صدوره عنه علم لا احتمال كون الكذب في الخبر المروي عن الرسول علم كونه صادقا في نفسه وبعضهم  
 استدل على ذلك بما ورد عنه مما يدل على كونه صحيحا في جهده والدواعي الى الكذب اما من جهة السبب  
 وهم منزهون عن تعمد عند الجمهور وابرهم النظام جوز ذلك واورد اخبارا كثيرة فوجب التمسك في الصدق  
 الاول وذكر الاولون لو وقع الغلط منهم استباها بان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى فيدل لفظ الرسول  
 على بلفظ اخر فلو لم انه بمنزلة وليس كذلك اوانه انما ينسب الخبر لفظه لغيره عند تحقيقه وينسب بدو كما اورد في الخبر عن بعض

وهو اصل الخبر  
 وانما يروي عنه  
 كما مر

اصحاب النبي عليه السلام في ذلك فاستند اليه علماء الحديث فاستندوا له كمن قال ان كان الراوي يروي عن الرسول علم  
 بكونه من الخبر ولم يذكر في حديثه انه يروي عن غيره فمظن ان الخبر من جهة علمه وهذا كان النبي عليه السلام في الحديث اذا  
 دخل عليه شخص لم يكن له الراوي ويؤكد ذلك ما روي انه علم قال في مثل هذه المرأة والدار والفوس فقال انت  
 عائشة انما قال ذلك حكايه عن غيره او ربما كان الحديث وادعى سببه وهو مقصور عليه فيصير ذكر سببه  
 ومع اجماله يوجب الخطا كما روي انه علم قال التاجر فاجرو فقلت عائشة انما قاله في تاجر وليس وجهه الخلق  
 فاستبانت من ان الملاحه وضعت باطلين شيئا الى الرسول علمه فتشعر الناس عن اتباعه ومنها انه ربما كان راي  
 الراوي جواب الكذب المروي الى اصلاحي الامم كما هو مذهب الكوامية فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة في  
 المذهب اذ لا يوجب عندهم ان ذلك يوجب تزوير الحق او التعقيب كما وضع في ابتداد دولة بني العباس اخبار  
 في النص عليه الامامة قال في الفصل الثالث في خبر الواحد وفيه مباحث الاول الاثرون على جواز  
 المتعبد به وهل وقع منع النبي المرتضى منه وثبته ابراهيم بن الحسين عقالا ابو جعفر الطوسي شيئا والحق ثبوت التعبد  
 لعدمه في قوله لا تقوم من كل فرقة منهم طائفة او حسب الحد لا يمنع التزجي منه فيقول الطائفة اليه لا تعد فلو لم العلم  
 لان البينة فرقة ويجب على كل فرقة خروج بعضها الى التفتة والما قبل الحد ومع الحجة عند قيام الموجب وهو ترك  
 القول واعتراض عليه بسؤال واقع وهو الدلالة على وجوب القبول من الخبر والقول في ان جاك فاسق يثبتوا  
 اوجب التبيين عند خبر الفاسق كونه فاسقا لثبوت سببه والاشكال في القابل في العقد لانه اذا تعليق الحكم  
 على الذي ويكونه خبر واحد او يمين عليه في العرض فيجوز الانتفاء وجب التزك كان العدول اسوة حال من  
 الفاسق فاما خلفه والانه علم كانه يبعث الرسل الى القبايل بالاحكام ويترد الاشكال الصعب فان حاشية القبايل  
 الغالب عليهم الجمل الى المغيبة اشهد من حاجتهم الى الراوي ولا جاع الصواب على العمل به ولا تستل العمل على دفع  
 ضرر مظنون اذ اخبار العدل عن الرسول علمه يثبت الظن فيترك العمل به يشتمل على الفرط اجماع المانعون بقياس  
 الفروع على الاصول وبالنهي عن اتباع الظن والجواب الفرف فان المراد في الاصول العلم في الفروع والظن والنهي عن  
 اتباع الظن ليس بعام للعمل به في الفتوى والشهادة واخبار القبله والظن كاره اقول لا ذكر الاخبار المعلوم  
 صدقها والمعلوم كذا في المتن في ذكر ما لا يعلم فيه احد بما على التعيين وهو على اقسام ثلثة راجح الصدق وهو خبر  
 العدل وراجح الكذب وهو خبر الكاذب وما لا يسمو في فيه الامران وهو خبر المجاهول والاول هو خبر الواحد  
 وهو الحق بالبحث هذا الكلام اما في ماهيته او احكامه اما الاول فقد قيل في تعريفه ما افاد الظن ونقص

فحين العمل مع  
 حاشية



ذلك في كل صورة لعدم القابل بالعرف وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو مناف للمدلول الاية واعتراض على  
 ذلك بالمنع من كون الانذار بعد الاخبار بل هو من جنس التحذير فحمل الاية على الخوف الحاصل من العقوبة بل  
 هذا الوجه لا ينعى اوجب التنفقه لاجل الانذار ومن المعلوم ان التنفقه هنا يحتاج اليه في العقوبة لانه في الرواية  
 قلت حمله على العقوبة متعذرا وجهين احدهما انه يلزم اختصاص لفظ القدم بغير المجتهد بغير المجتهد لا يجوز  
 له العمل بالعقوبة مجتهدا خيرا وهو غير جائز لان الاية مطلقة في حجب الانذار عن مجتهدين كانوا وغير مجتهدين  
 فالعقوبة خلاف الظاهر مما حمله على الرواية فلا يلزم منه ذلك لان الخبر كما يروى بغير المجتهد فقد يروى للمجتهد  
 الثاني ان من اقدم على فعل محرم كشراب النبيذ مثلا فويل له انسان خبره الا على ان شارب النبيذ في النار  
 فقد اجبر بالخبر مخوف ولا ينعى بالانذار الا ذلك صحيح وقوع لفظ الانذار على الرواية وتخيلا ان لا يصح وقوعه على كل  
 العقوبة او يصح فان كان الاول فقد ثبت المظن كون المراد من الاية الرواية لا العقوبة وان كان الثاني لم يجز  
 جعل حقيقة في كل واحد منهما والا في احدهما خاصة للزوم الاشتغال والجواز الى الغير للاصل فتعبر عنه حقيقة  
 في القدر المشترك وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار متناولا للرواية والعقوبة جميعا وذلك لا يفتقر الى مطلوبنا  
 كونه متناولا للرواية في الجملة قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على العقوبة تخصيص لفظ القوم  
 بغير المجتهد كذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامة الاستدلال بالاحاديث  
 على الاحكام ثم لا بد من التوجه بين التقييد بين وهو معناه ان غير المجتهد التزم من المجتهد وكل من قل التقييد كان  
 الخارج بالتقييد اقل كان اويا وعن الثاني ان حمل الانذار على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في القيام بالامر بالايتان  
 صوره واحده منه فالقول بكون العقوبة يحكي في العمل ببعض النص فيه نظر لمنع من الاكتفاء بذلك وانما تحقق به ان  
 لو لم يكن الامر بالحذر متكررا ابتكارا لكان الانذار اما على قدره وهو الواقع اتفاقا فلا واما ايضا فلان المراد من الطائفة عدولا  
 بعيدة قلوبهم العلم قوله لان كل منته فرفه والخارج منها انسان او واحد متنا لا ثم فانه يصدق على الشافعية انما فرفه واحدة  
 ولا يصدق عليها انما فرفه ولانه يلزم من ترك حرج واحد من كل منته للتنفقه وهو بطايعا والحق انه لا يلزم من صدق  
 كل منته فرفه صدق عكسه كليا وهو كل فرفه منته كما في الجملة عهده ايضا فقد لا يفتقروا وينبذوا صريحه ولا يجوز  
 عدوله الى كل واحد من الطوائف بما تقدم من كون اقل الجمع منته وتكون عابدا الى مجموع الطوائف طاربا لعمام  
 حد القذات والجواب ان حمله على العقوبة يلزم من تخصيص القوم بغير المجتهدين كما تقدم وهو خلاف الظاهر قوله حمله  
 على الرواية يلزم من تخصيصه بالمجتهدين وهو خلاف الظاهر فالتساوي متعذر فان الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغيره

طردوا القياس وجعلوا الامارات وكل ما لم يفد الظن اخبار الاحاد كخبر الكذب وغيره المتيقن  
 ما وبان الظن قد يرد به العلم لقوله تعالى الذين يظنون انهم ملائكة ربهم اي يعلمون فيكون مشتركا لا يجوز استعمال  
 في الحد وفيه نظر اذ المراد ما افاد الظن من الاخبار لا ما افاد الظن مطلقا لان البحث انما هو في الخبر وما  
 لم يفد الظن من الاخبار وان كان خبر واحد لغة الا انه ليس خبر واحد بحسب الاصطلاح كما في الاخبار المفضلة  
 للعلم مثل خبر المعصوم واستعمال لفظ الظن في العلم لا يدل على الاشتراك وقبل ما لم يفد العلم من الاخبار وبطل  
 فيه عالم يفد الظن منها والاول يتبين ما يقع لنا من افادته الظن فان زاد رواته على سبعة سمين مشهورا ومحمدا  
 ومثقفضا واما احكامه فمسائل الاول اكثر الناس على جواز التعبد بحقلا ومنه الجبار وجهه عن المتكلم  
 والحق الاول ان فرض التعبد لا يلزم منه مح في العقل وهو المراد من جواز التعبد بحقلا وجواز الكذب على  
 لا يمنع من ذلك صحة فروع الاجماع على التعبد بقول اليقين والشاهد مع نظر في الاحتمال الكذب اليها وعلى وقوع  
 قال السيد المرتضى رحمه الله لا عدم ما يدل على ذلك من الادلة السمعية وقال ابو الحسين البصري وجماعه نعم  
 وانفقوا على ان في الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا في دلاله الدليل العقلي عليه فقال القفال وابن شريح  
 وابو الحسين بواكره جماعه منهم الشيخ ابو جعفر الطوسي رحمه الله مناو كثر من المعتزلة وزعموا ان الذي دل عليه  
 السمع فقط والحق ثبوت التعبد به سمعا وهو اختيار المطالب تراه واما ان الدليل العقلي يفيد ال علم فغير  
 معلوم لنا وجهه آفوله نعم فلا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليحققوا في الدين وليذروا اخرهم اذا رجعوا  
 اليهم لعلهم يخذرون او يجب الله تعالى الحذر باخبار الطائفة والطائفة لا تعد ولا تفيد قول العلم ومعه كل ذلك  
 وجب العمل بخبر الواحد اما الحاذق بالخبر الطائفة فلان واجب الحذر باخبار الطائفة لان كلمة العمل بالمتزجي  
 المستحيل في جوفه ومع تعدد حمل اللفظ على حقيقته تعينت جملة على مجازة ولما كان الطلب لا زما للترجي لكون  
 المترجي طالبا حمل لفظ الترجي على الطلب لعدم ظهور مجاز راجع عليه او مسأله وطلبه نوع امره وهو الوجوب  
 على ما تقدم الا انذار الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق داخل فيه فثبت انه نوع او جرح الحذر  
 عند اخبار الطائفة واما ان الطائفة متناعبار وعن قوم لا يحصل العلم بتوهم فلان الطائفة منها بعض الفرقة  
 والفرقة صادقة على السلسلة فان كل سبعة فرقة ما طائفة اثنان او واحد فقول الواحد والاثنان غير مفيد للعلم  
 قطعا واما الثاني فلان قولنا قد مواع على فعل فرد العلم راو خبرا يتقضي المنع منه فاما ان يجب عليهم تركه  
 او لا فان وجب فهو المطلق اذ هو المراد من وجوب العمل بخبر الواحد ولما وجب العمل به في تلك الصورة وجب



وكون العام ممنوعا من استخراج الاحكام من الاحاديث لا يلزم منه عدم انتفاعه بها من وجه اخر  
 كما لا يخفى من خارج المحرمات والاقبال على الطاعات وربما كان ذلك ما عتاد به على الرجوع الى المفتي او اليه نظر  
 المحققين للاطلاع على معناه وكون كل سنة فرفة من السنين مما هو حقيقة لغة في كل واحد من الاستحسان  
 لانما جعل من فرق او فرق كالفظة من قطع او قطع وانما خصصنا في الاية بالثلاثة ليعبر عن الطائفة منها واما  
 فرق الامتياز من حيث المذهب عن غيرهم فلهذا اطلق عليهم لفظ الفرق وان كانوا الجسب السخص فرقا متوقفا  
 ولما دل الاجماع على عدم وجوب خروج طائفة من كل سنة لانه في معنى لا يفي قوله ضمير ليعتقدوا وليتروا  
 ضمير جمع فلا يصدق على الواحد ولا على الاثنين فلهذا بعد في المجموع الطوائف المتباينة لمجموع القدم العقول  
 لتوزيع البعض على البعض ولا يمكن ارادة المجموع عني انما المجموع لكل واحد من القدم لفظه اذا رجعوا اليها  
 وانما يصح الرجوع الى الموضع بعد الكون فيه معلوم ان الطائفة من كل فرق لم يكن في غير تلك الفرقة فلا يكون رجوعها  
 الى كل الفرق ممكن بل الى فرقها الخاصة واعلم انه كما يمكن ان يكون القدر في قوله لتعتقدوا وليتروا عابدا الى التاخرين  
 كما فهم اكثر الاصوليين كذلك يمكن ان يعود الى المتكلمين من المؤمنين بعد نفور الطوائف منهم الى الجهة ودو عليه جماعه  
 من المفتين ويكون نفقهم ما سبواهم ما سجد من النصوص الدالة على الاحكام المبنيه والناسخ لما  
 تقدم من الله الرسول علمه او بالا جنتا دعوا باستخراج الاحكام من ادلة صدر لايه والى عليه هذا وهو قوله  
 وما كان المؤمنون لينفروا كافة اجمعوا دعوا بالاجماع اذا رجعوا اليهم محتمل ان يكون المراد به الرجوع من السفر كما فهم اكثر  
 وان يكون المراد الرجوع اليهم في الاحكام والمواد وهو اولى لعمومه الثاني قوله يا ايها الذين امنوا ان جاكم فاسق  
 فليقتلوا او حبسوا او جازعوا فليقتلوا فاسق وقد اجمع فيه وصفان في لازم وهو كونه جنودا واحدا وعرض منافي  
 وهو كونه جنودا فاسقا والعقوب للثبوت هو الثاني بالنسبة الاقتران فان الفسق ياسب التثنية وعدم القبول في  
 معناه كون الاول صالحا للعلية والالوجب استناد الحكم اليه حصوله قبل حصول العرض يحصل الحكم به قبل حصول العرض وذلك  
 منع من التعليق به لا سيما لو كان اللاحق على السابق فاذا اجتزأ العدل لم يجب التمسك لا انتفاعا فاما ان حزب الرد يكون  
 اسو حلاف النافق وهو بقاء القبول لمعنا وفيه نظر لمع الجملة اذا انتفاء وجوب السن غير ملزم لاحد الوجوبين  
 اعيه وجوب الرد وجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التمسك ان ذلك مع معارض خبر الجمهور فانه  
 غير مقبول عند اكثرهم اقسام ما ذكرناه من الدليل قبول الثالث ان النبي صلى الله عليه كان بعث رسوله الى القبائل  
 لتعليم الاحكام الشرعية به ان المرسلين الى كل قبيلة ما كانوا اعداء التواتر ولا كانوا معصومين بل لم يكن خبر الواحد

الشيء

قطعا

حي لا كان كذلك اعترض ابو الحسن بخلاف انفاذ الرسل الى القبائل للفتوى لا للرواية ويؤيد ذلك  
 ان العام والخاص فيهم اكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة واجبا الى المفتي استند من احكامهم الى الرواية  
 ومما لم يسطر بهذا الاحتمال اليه الدليل فيه نظر لان هذا الاحتمال موجب لكون كل واحد من المرسلين فقيها  
 بالغاربية الفتوى ومن المعلوم خلاف ذلك الرابع اجماع الصحابة على العمل بحديث الواحد فيكون العمل به حقا  
 اما الاول فلما روي ان ابا بكر فقيه قضيه بين اثنين فاجبوه بل ان النبي صلى الله عليه فقيه خلاف قضايه فنفقته  
 وان عمده في الاجماع نصف الدية وفصل بينه فكان جعل في الخنصر سنة اربعه وفي النضر سنة اربعه  
 وفي كل واحد من الوسطي السبابة عشرة اربعه وفي الايام خمسة عشر بعين فلما روي ان في كتابه عشرين  
 مجزوم في كل اصبح عشرة اربعه رجع عن رايه وقال عمر في الحديث رحم الله امرا سيع من رسول الله صلى الله عليه ثانيا  
 الجنبين فقام اليه جاد بن مالك فاجاب ان رسول الله صلى الله عليه فقيه فبعضهم فقال عمر لم تسبح بالذي قضينا فيه  
 بغيره وكان عمر يري ان المراد لا تروى من دية زوجها فاجاب في الفتوى ان رسول الله صلى الله عليه لقب اليه بوريث امراه  
 واسم الغيباء من زوجها فوجه اليه وقال في الجوس ما ادرى ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف شهيدنا  
 سمعت رسول الله صلى الله عليه سئل عن اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية وافرهم على دينهم ورجع عثمان الى قوله  
 بنت مالك اخت ابن سعد الخدي لما قالت جئت رسول الله صلى الله عليه فانه بعد وفاه زوجي في موضع العدة فقال  
 علم امسكي في بيتك حتى يقصر عنك ذلك لم ينكر عليه الخروج للاستتقاء فاخذ عثمان بقوله في الحال في ان المتوفى  
 عما تعذر في منزل الزوج والخروج ليلدا ولخرج في اذا لم يكن له من يقدم باحواله ورجع اكثر الصحابة الى قول  
 عائشة في الغسل من النكاح الثاني وهذه الاخبار قطرة من بحر الاخبار المعلوم في عندهم من خبر انكار من بعضهم  
 على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في الاجماع وفيه نظر فان الروايات احاد فثبت العلم  
 بحقق الاجماع على قبوله فلو استغنى قبوله من ذلك الاجماع لزم الدور الخامس دليل العقل ومعان العمل بخبر  
 الواحد بعض دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان الواحد العدل اذا اجترأ رسول الله صلى الله عليه اخبر بذلك  
 حصل طرانه وجد رسول الله صلى الله عليه وعنده علم ان مخالفه رسول الله صلى الله عليه سبب لانتفاء العقاب فحصل  
 من ذلك النظر في العلم الظن بان ما ذكره في حق العقاب العمل به مقتضى دفع الضرر المظنون واما الثاني  
 فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالرجوع خاصة مع امكان العمل بالراجح لا سيما لرجوع  
 الرجوع على الراجح ولا العمل بما لا يبينها من المناقاة ولا تركها لذلك فتعير العمل بالراجح وهو المأخوذ من المانع بان خبر

غيره في اوله واخره  
 والعقد العبد او الامة  
 المحدث فقه رسول الله  
 في الجنبين بعينه كما عرفت  
 والحكم كله بالعقد  
 جرحه

استثنى

امر



الواحد لا يجوز العمل به في الاصول كحرف الله في فروع قياسية للفروع على الاصول ولان  
 خبر الواحد انما يفيد الظن واتباع الظن غير جائز اما الاول فقط واما الثاني فلو قلنا انه لا يقف على علم قوله  
 ان الظن لا يفي من الحق شيئا من بعض الظن انما هو الجواب عن الاول بالفرق فان المظن في الاصول العلم وخبر الواحد  
 لا يفيد واما الفروع فالمظن في احد الامرين اما العلم او الظن وخبر الواحد يفيد الظن قطعا وعن الثاني ان النهي  
 عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل به في القادرين الشكوك وخبر القبله والطهارة والامور الدينية  
 اجماعا وفيه نظر فان عدم عدم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به في صورته معينة الا اذا علمنا غير  
 مندرجه تحت النهي عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج عن النهي عنه لمحقق الاجماع على جواز العمل به  
 مستقيم على عدمه في غير الاحتمال وقوله في باب الذي منعتوا اجتناب الظن ان بعض الظن لا يوجب اجتناب الظن  
 فيما لم يعلم بالدليل كونه غير اثم فلا بد من كون الخبر راجع الى الصدق عند السامع وانما يحصل مع عقل  
 الراوي وبلوغه واسلامه وعدالة صبطه وعليه ذكره على لسانه فان الصحيح ان لم يكن معبرا فلا عبرة بقوله  
 وان كان معبرا عرف عدم الموافقة على الكذب فلم يترجم عنه ونقل رواية صبيح عند التخل بالغا عند الاداء  
 لوجود المقصود للقبول وانما المانع ولا يقبل روايته الكافران علم من دينه الحر عن الكذب لوجوب التبليغ عند  
 الفاسق والمخالف من السلم المستند ان كونه كذبا علم منه خبر الكذب خلافا لابي الحسن لانه راجع تحت  
 الاية وعدم علمه لا يخرج عن الاية لان قبول الرواية تنفي حكم على المسلمين فلا يقبل الكافر الذي ليس من اهل  
 القبلة اجماع ابو الحسن بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقادة وعمرو بن عبيد  
 مع علمهم بخبرهم وانكارهم على من يقول بقوله الجواب المنع من المقتضى ومع التعليم فتنه الاجماع عليه غير غلبت  
 بحجج المخالفين غير الكافر لا يقبل رواية ايضا لانه راجع تحت اسم الفاسق اقول القائلون بان خبر الواحد لا يثبت  
 في حجية شروطا خمسة سعلق بالخبر ونظمها في واحد وهو كونه راجع الى الصدق على الكذب عند السامع الاول  
 كونه حاكما لان المخبر عاجز عن الضبط والاحتراز من الخل فلا يحصل الظن بخبره الثاني كونه بالغا فان الصحيح ان لم  
 يكن معبرا لم يكن قوله اعتبارا ولا يحصل به طردان كان يعرف عدم موافقة الشارع اياه على الكذب فلم يحصل انزاج  
 عنه وفي الاصل الظن بقوله ولان عدم قبول رواية الفاسق تستلزم اولوية عدم قبول رواية الصحيح لان الفاسق  
 يخاف الله من اقدمه على الكذب والصحيح ليس كذلك اما لو كان صبيحا حال تحمل الرواية بالغا عند ادائها قبلت وبلغ  
 قول الاثر لوجود المقصود للقبول وبعده كونه حال الاداء كاملا جامعا للشرايط المعبرة فيه وانما المانع وهو عقاده

مميزا

عدم الموافقة على الكذب المستند الى خبر الثالث الاسلام فلا يقبل روايته الكافر مطلقا سبق كان من غير اهل  
 القبلة كاليهودي والنصراني او منهم كالمجوسي واليوزنج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه  
 بخبر الكذب او لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذي على مثله لانه حرج بعد قبول روايته فلم يكن ذلك  
 قادحا في الاجماع ولانه فاسق لقوله في الحكم بما نزل الله فادلكم الفاسقون فيكون مردودا روايته لما  
 تقدم واما الثاني فقد اختلفوا فيه فقال القاضيان لا يقبل مطلقا وقال ابو الحسن ان كان من مذهبه بخبر الكذب  
 قبلت والا فلا والحق الاول لنا انه مندرج تحت الاية وبمقوله نعم ان جازم فاسق يثبت بنبأه فينبذوا كقوله فاستقام  
 بدليل قوله نعم ومن لم يحكم بما نزل الله فادلكم الفاسقون فيكون مردودا روايته وعدم علمه بكونه كافرا  
 لا يخرجهم عن اسم الفاسق وليس عذرا لانه ضم جملا الى كونه لان قبول روايته سفيذ حكم على المسلم اليوم القيمة  
 فيكون ممنوعا عنه قيا على الكافر الذي ليس من اهل القبلة لا شرا كراهية مطلقا للفر الذي الذي هو مظنة الكذب  
 اجماع ابو الحسن بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقادة وعمرو بن عبيد مع علمهم  
 بخبرهم واعتقادهم كغيرهم يقول به سئلنا ما نكران كان المراد مجموع اصحاب الحديث حيث يكون ذلك  
 وعلمهم بخبرهم واعتقادهم كغيرهم يقول به سئلنا ما نكران كان المراد مجموع اصحاب الحديث حيث يكون ذلك  
 اجماعا منهم معناه كيف يكون في محل الخلاف ان كان المراد البعض لم يكن حجة واما المخالف في العقائد الذي  
 لا يبلغ الى حد الكفر فلا يقبل روايته عندنا لانه راجع تحت اسم الفاسق للاية المذكورة قال في الرواية العدة لانا  
 يقبل رواية العدل لان ابي التتس عقيب الفسق لعصية العدة كعصية نسيب معوت على ملازمة التقوى  
 والمروءة وعدج فيما فعل الكبير والاحرار على الصغير وتعود بالتوبة ولا يقدح فيها الصغير نادرا وانما يحصل  
 المعرفة بما لا يختص بالحاصل من الهبة الشكرية المتألفة او التزكية العدل والفاسق اذا لم يعلم له ثقات فان  
 كان فتنة مقلوبه لم يقبل روايته في المظنون كذلك على الاقوي وان علم ذلك روايته اجماعا ولا يقبل رايه  
 الجمهور الاقوي المنع لان المقصود من العمل بخبر الواحد وهو الظن ثابت نزل العمل به في العدة لقوله الظن وان عدم  
 الفسق شرط لقبول الرواية مع الجهل بالشرط بحقق الحمل بالشرط ولان الصحيح ان رايه رايه اجماعا لا يثبت  
 قوله في مذكرة اللحم وطهارة الما ورق الجارية ولان الفسق شرط للمسلم فادام يعلم الوصف لم يثبت التمسك  
 لا يلزم من قبول الرواية في هذه الاشياء التمسك بها بل هو قولها في قبولها في المناصب الجليلة الفسق لما كان  
 حله التثبت وجب العلم بغيره حتى يعلم انما هو جوب التثبت فلو كانت اشارة الى الشرط الرابع من الشرايط الخمسة وابل

ابو بكر الباق  
 وعبد الجبار

الحج الثالث



اعد له والرداد كما ينبغي راسخه في النفس بحيث لا ملازمه التقوي والرواه جميعا حيث حصل طائفة الساج  
 الخبز ويعتبر فيها حساب الكبار وعدم الاصرار على الصغار واحسان بعض الصغار المودعة بذاته النفس  
 كالنظير في المحبة وترويه باقية بل بعض البجائات الناجمة في الرواه كالاكل في الطريق ومصاحبه الارذل  
 والافراط في المزاج والظابطان كل ما لا يدور من موثر الكذب فاجتنابه معتبر في العدا له اما الصغير نادوا فلا  
 معتد في العدا له اذ لم تدون بذاته النفس واذا زالت العدا له بالفتور في الكبار والاصرار على الصغار  
 عادت بالنزبه وهي الندم على المعصية العزم على ترك المعاودة والراوا اختلاف الكبار فيقال بعضهم بملوكها  
 بعد الدخول عليه حصصه كمثل النفس والزا وقال اخرون الكبار يترشح الشكر لله وقيل النفس وقذف المحصنة  
 والزنا والفراغ من الزحف السحر وكل مال البتيم وعقوق الوالد بن المستنير والالحاد في بيت الله الحرام اي الظلم  
 فيه روي ذلك ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وروى عن علي بن ابي طالب روي عن علي بن ابي طالب روي عن علي بن ابي طالب  
 شرب الخمر والرفقة لما كانت العدا له كما منه لم يكن لها وسيله المعرفه الا بغواهر الافعال الدال عليها فهي  
 اذن حصل من الاختيار والحاصل من الممازج المتكافؤ والصحة المتكررة خلوع وحلقه ومن تركه العدل المحض  
 وقوله طاب ثراه انما يقبل روايه العدل مضمون حكمه احد ما جازي وهو قبول روايه والثاني تلبي وهو عدم قبول  
 روايه غير لما عرفت من كون انما هو روي عليه بقوله في ان جاك فاسق نيبا فينبغي لكن لا ينبغي ان يفرح  
 وعلى الاول بخبره واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه اولاد الاول ورواه اجماعا سواء كان  
 فسقه معلوما او مظنونا والثاني ان كان فسقه مظنونا لم يقبل روايته وان كان مظنونا فالاقوي انه كذلك  
 لا ندرج كل منما لحق اسم الفاسق فوجب التسليم في خبره للاب ولا نه حكم لا فسقه جهلا وهو فسق وهو اذا كان  
 احد الفسقين كما فينا في وجوب السمت في الخبر فيجوزها اولي قال فخر الدين انه مقبول الروايه بالاتفاق وكلام صاحب  
 الاحكام يودن بان فيه خلافا واختار قبول روايه كان فسقه مقطوعا وهو من مذهب الشافعي حيث قال واقتل  
 روايه اهل الاموال الخطايه من الرافضه لانهم يرون الشكاه بالزور لمواقفهم خلافا لفاصن اليكرو قال  
 اقبل شيئا من الحنف والحنفي في التبيد اجمع فخر الدين بان ظن صدقه راجح والعل عند الطرح واجوب المعارض  
 الجمع عليه منتفح العمل به والجواب المنع من وجوب العمل بالنظر مطلقا خصوصا في حق المانع من القبول  
 وهو الفسق واما المجهول حاله في العدا له الفسق اذا كان معلوم الاسلام فالأثر على عدم قبول روايته  
 وهو من مذهب الحنابلة والشافعي وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوده ان الدليل على العمل بحسن الروايه قوله في ان النظر لا يحسن

الاقدام  
 عليه

عن ابيه

من الحق شيئا خالفه في حق من عرفنا عدالة لقوله الظن في خبره فيجب في المجهول على الاصل حين عدم الفسق شرط  
 لجهان قبول الروايه لما عرفت من وجوب التثبت عند خبر الفاسق والمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز  
 قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط ملزم بالجهل بالشرط واجماع الصحاح بخبر المجهول فان عليا علق  
 خبر الاستيعاب في الفوسقه وكان يخلط الرواه ورد عمر بن الخطاب بنت قيس قال ليس يقبل قول امره الا ان يثبت  
 ام كذبه ورد عمر ايضا خبري موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول اذا اتى من  
 احدكم على صاحب له ما لم ياذن له فليست له حجة رواه ابو سعيد الخدري اجماعا وحنيفة باجماع المتكلمين على قبول قول  
 المتكلم في تركه للجم وطهارة الما ورف الى ربه وكونه على طهارة وجهه الغلبه للائتم فان كان مجرولا لم يقبل قوله في غير  
 ولان الامر بالثبوت معلق على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط عدمه عند عدمه كما تقدم فلما لم يعلم تحقق الفسق  
 لم يجب السمت والجواز عن الاول المنع من الملازم فانه لا يلزم من قبول قول المجهول في هذه الامور ان يقبله في هذه  
 قبول قوله في المناصب الحليله والامور الكليه فان الروايه تتنزه عن شرعا وحكما كلياً ولان تلك الامور الجزئيه  
 حاسم به البلوي واعتبار العدا له في الخبر خارج ومثله مكان مغبيا بقوله في ما جعل عليكم من حرج في خلاف الروايه  
 ولان قول الفاسق مقبول في كثير من اقسامه فاجب عدم قبول روايته في شئ ما عدا الثاني ان الفسق لما كان على القول  
 السلب وجب العلم بنفيه في علم ساقا وجوب السلب الذي هو معلوم وقيل العلم بنفي الفسق لا يكون انتفا وجوب  
 السلب معلوما وفيه نظر فان السمت انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتمال والا فوجب السمت عند اخبار العدل  
 الذي يحقق احتمال فسقه في نفس الامر وفسق المجهول حاله معلوم اسلامه ليس ظاهرا بل الظاهر ان  
 اعتقاد دين الاسلام ما يبرهن عن الفسق غالبا اذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط الى من يكون الرواي ضابطا حلياً  
 ذكره في الاشياء المعلومه له عياناً نه كما لو كان حيث لا يضبط الاحاديث ولا يعرف من من اياها الا بالظواهر ولا يتكلم  
 حفظاً بنقصه لم يقبل روايته وكذا لو كان محتال الطبع بحيث يعلب على الناس وان كان يهود الغفول انما لا يحصل من  
 خبره ظن غالب بل لا ظن مطلقا فوجب طراح خبره قال في الرابع في المجرى والتعدي بل بشرط العددي في التركيب  
 والمخرج في الشكاه دون الروايه لان شرط التبيد لا يبرهن على اصله كالحصان يشاهد بين الزنا بوجه ثم المراكين كان عالما  
 باتسباب المجرى والتعدي بل كقول الاطلاق في تاسنه والا وجب التسفسا فيها وبيد شرط كون المراكين المخرج عدلا واذا انقضض  
 المجرى والتعدي بل قدم المجرى ان اكمل الجمع والا فالنوع ان حصل الوقت اعطى من تركه الحكم شكاه نه ثم قول المراكين  
 هو عدل لا يعرف منه الا ذلك او مطلق من علمه بالشرط او الروايه عنه ان عرف انه لا يروي الا عدلا او العلم بروايته

على الصحيح خروج بلا مخرج

يقتضي ان يجمعها مخرج

يثبت



ان عرف استناد العمل اليها ولا حصل الجرح يترك الحكم بالنسبة له لا يختصصا بعد الاشتراك مع الرواية في العقل والبلوغ  
والاسلام والعدالة بالحري والذكورة والبصر الثانية ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا اوله لم يذكر السبب  
ان العدالة شرط في قبول الرواية وانما تعلم تارة بالاخبار وتارة بالاعتماد وقد تقدم الاول والثاني من التركيب العسوق  
المانع من قبول الشك في ذلك والاخبار به ينبغي جرحا اشار منها الى سبيل من احكام التركيب والجرح الاول شرط بعضهم  
العدول في المركب الجرح في الرواية والشك في بعضها لا حجبها وقال القاضي ابو بكر لا يعتبر العدد فيها غير ان الا  
حوط اعتبارها في الشك في الرواية والشك في بعضها لا حجبها وهو الاظهر اما اعتبارها في الشك في بعضها فلا حجب  
حين ان بعضهم ذهب الى ان مركبتيهما في الزنا يشترط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل بهما في العمل به اتفاقا  
والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لفتق ما يدل على تبويعه قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم وذلك البعض  
غير معين في اركونه ما حصل بتركيب الواحد او جرحه منه واما عدم اعتبارها في الرواية فلان العدالة شرط لقبول  
الرواية الى العمل فيها الواحد فيكون اول قبول الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوي من طريق ثبوت شرطه  
كل في الاحصان الذي هو شرط ثبوت الزنا في الزوج فانه ثبت بشهادة اربعة والاصل على الزنا لا يثبت الا باربعة  
اذا تعدد ما علم انه يقبل تركيبه العبد والمرأة كالتبلي روايتها الثانية اختلافه في انه هل يجب ذكر السبب  
في التعديل والجرح فذهب الشافعي الى اعتبارها في الثاني دون الاول لاختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فوجاه  
بما ليس جارحا وعكس اخرون ووجهوا ذلك السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة  
برواية الجرح وشكها في ذلك وليس مطلق التعديل كذلك لعارض الناس الى البناء على الظاهر فلا بد من ذكر السبب في  
اخره ولو اعتبر فيها اخذ بجرحه كلام الفرع في وقال القاضي ابو بكر الجرح في السبب فيها لانه ان لم يكن حرا في  
البصير بهذا الشأن لم يصلح للتزكية وان كان منهم لم يكن للسؤال والاستفسار وجه وهذا حق ان كان من  
وجه موافقا للمذهب الحكم او المجهول والاوجب الاستفسار لجرحه بالادوية الجرح عند الحكم كالتوكل في الشك  
هو فاسق بناء على انه شراب المسكر كون الى احمق او قال الخبيث هو عدل مع علمه بشره النسيء فيكون  
الحاكم شافعي الثانية اذا عارض الجرح والتعديل بان يقول احد العدلين هو عدل ويقول الاخر هو فاسق  
فان امكن الجمع بان يكون الجرح مطلقا من احواله على ما لم يطع عليه العدل فمجرد الجرح وان لم يكن كالجرح احد  
بما هو جرح الاخر عني العدل بنفيه وجب التزكية فان كان احدنا احمق او ابله او ارجع او اشد حنيطا او اخفص بغير ذلك  
فما وجب تزكيته على الدراج والقي المرفوع والاوجب الوقف الرابع للتزكية مراتب اربع اعلاها الحكم بالشك

لان كل ما يعتبر في قبول الرواية من البلوغ والعقل الايمان والعدالة والضبط فهو معتبر في الشك وقد سعت في  
الشك في امور اخرى كالحرية والذكورة والبصر الثانية ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا اوله لم يذكر السبب  
وكان عارفا بشرط العدالة واستصحابا كفي عليها ما تقدم الا انه يكون اخف من ذكر السبب الثانية ان يروي عنه خبرا  
وقد اختلف في انه هل يكون ذلك بعد بلا ام لا والحق انه اذا عرفت انه لا يروي الا عن الثقات اما من عادته او تصدق  
قوله كان ذلك بعد بلا والا فلا لان عاده كغيره من السلف الرواية عن العمل العدل وعجزه الرابع انه يعمل بروايته  
اي بالحكم الذي تضمنته رواية اذا علم انه عمل بالحكم المذكور للرواية المذكورة وانما كان ذلك بعد بلا لانه لم  
يكن عدلا عندئذ لكان موافقا لما كان قلنا بالمنع من العمل بروايته المجهول اما لو جوزه لم يكن بعد بلا ولو  
احتمل استناده في العمل بذلك الحكم الى الاحتياط ورواية اخرى لم يكن بعد بلا المسند الخاص منه ترك الحكم بشك في  
الثالث مرتين جرحا عما وجد الرواية لان الرواية والشك في اعتبار الشرايط الاربع اعني البلوغ والعقل والاسلام  
والعدالة والصدق في الشك في باعبار امور شتى غير معتبر في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدالة وانتفا  
العدالة والصدق في الاتفاق على قبول رواية العبد والمرأة والعدول عن عدة والصدق عن صدق وغيره واما البصر  
فليس شرط للرواية لان العمى اية روى عن زوجات النبي اخبار كثيرة وهم في حقهم كالغير من الختم نظروهم  
اليهن وج ان يكون ترك الحكم بالشك في ملزمه والعدم قبول الرواية لجواز استناده في فقدان الامور السنية  
المعتبرة في الشك في خاصه مع تحقق الامور المعتبرة فيها وفي الرواية جميعا واعلم ان كل واحد من الامور الستة المذكورة  
شرطا لقبول الشك في ليس عاما اي في كل شئ في الحرية عند من يدركه الشك في العبد مطلقا واما عند من يروي  
قبول شكا في غيره مولاه دونه وبالعكس فلا يكون عند شرط في مطلق الشك في واما الذكورة فليس شرط  
فيما يقبل فيه شكا في الف الكهول من ميراث المسهل وغير ذلك واما البصر فليس شرط في الشك في عا لا يقتصر  
العلم به الى المثل من كالعقود والايقاعات والعدد غير معتبر عند بعض الفقهاء في الشك في مهمل او مفاد السفا  
العدول غير شرط في الشك في للعدول وغيره ولا في الشك في عا غيرهما وثالثا العدالة ليست شرط في الشك في على الصدق  
وعجزه وغيره ولا في الشك في له عند الاكثر فاقده الحث الخامس فيها عند شرط وليس كذلك لا يشترط في الرواية  
تعدد الراوي معتبر الواحد وان لم يعتقد في او عمل بعض العمى او اجتهاد او استأثر وان كان في الزنا لعمل العمى بالواحد  
من دون ذلك ولعله ان جاك فاسق نبيا عليه ولا يشترط صدق الاصل رواية الفرع نعم شرط عدم التكدب  
ومهما واستطاع ولا يشترط في الرواية وان خالف في رواية القياس جلا في الاي حنيفه للعلوم ولان الجرح في قول الرسول هو

الاربعه



والقول علمه نقره والاعلم بالعربية ولا يخفى الخبر لان الحق في قول علمه ولا يخفى فلو روي خبرا واحدا قبل وان كثرت  
مع قوله الحق الطه فان امكن ضبط مثله لذلك قبل والا فلا ولا شرط استسحب الراوي بل يقبل روايته مع الشرح  
وان جهل تشبه ولو كان له اسمان وهو مجروح باحد ما لم يقبل لامكان ان يكون هو المجروح اقول ليس الامر  
ذهب فوم الا شرطه ليقول رواية الراوي وليست كذلك فاما العدل قال ابو علي الجبائي لا يقبل في الرواية  
الاعلان واما رواية العدل الواحد فهي غير مقبولة ما لم يعضد في قول او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او يكون  
الحديث مشتهرا فيهم وحكي القاضى عبد الجبار رحمه الله لا يقبل في الزنا الاخبار اربعة كالثبوت خلافه لان  
الصحابة علموا على طريق الواحد المجروح عن الامور المذكورة كالتقدم واجماعهم حجة لما مر ولا في قوله نعم ان جاء ما  
ينبأ فليسوا بالعدل فقول خبر الواحد العدل مطلقا كالتقدم فمما يجمع الخضم بعباس الرواية على الرواية  
بل اعتبار العدل في الرواية اول لا يضمن شرعا علما وحكما كلها بخلاف الشهادة ولان الدليل على العمل بخبر  
الواحد لانه نعم ان الظاهر لا يخفى من الحفش نزل العمل في خبر العدلين لقوة الظن والاعتبار والتأخر اياه في  
الثبوت مستقي في غيره على اصل المنع والحواس الاول انه منقوض بالحجية والذكور وغيره من الامور المعترضة  
في الشهادة دون الرواية وعن الثاني ان الله تعالى امر بالتكذيب لحد واحد كما تقدم وح يكون التشكك معلوما  
للعطوف فلا يندرج تحت الظن من العمل بالظن ومنها تصديق الاصل وهو غير شرط في قبول رواية الفرع نعم  
يشترط عدم كذبه الفرع وبين التصديق والكذب شرط في السكون في التشكك اما الاول فلو جرد  
الاعتراض للعمل بالرواية دون غيره وهو خبر العدل السالم عن معارضة الكذب الاصل فاشبه موت الاصل  
او جنونه واما الثاني فلو كان كذبه الفرع ملزوما لكذب واحد بما اصابه الكذب في الرواية وذلك موجب  
لعدم قبولها ومنها فقه الراوي وليس شرط استساقا وافقت روايته القياس وخالفه فلا يثبت حفيضة في النافي لعموم  
الدليل الدال على قبول رواية العدل الفقيه وغيره مع موافقة القياس ومخالفته ولان الحق انما هو في قول الرسول  
وح لا فرق بين كون نافلة فقه او غير فقه ولقوله علمه نص الله امره استسحب مقال في قواعدها ثم اداها كما سمعها  
حاصل فقه وليس بغيره الحق ان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد كالتقدم فالفقه فيها اذا كان الراوي فقيها لان  
الاعتقاد بخبر روايته او توفيقه في غيره على الاصل والحواس استساقا في قيام الدليل على جوب العمل بخبر الواحد  
العدل مطلقا ومنها علم الراوي بالعربية ومعنى الخبر وليس ذلك شرط لان الحق انما هو في قول الرسول علمه لا في قول  
الراوي الا بخبر جاهل مع الخبر يمكنها حفظ قول الرسول علمه كما يمكن ان يحفظ القرآن العزيم ومنها نقد الرواية

منشأ

وليس ذلك شرطه لم يرد الاخبار واحدا قبل لعموم الدليل الدال على قبول خبر الواحد العدل ما لو كثرت  
الحديث مع قوله الحق الطه فان كان لحيث يثبت مثله ما رواه في مثل زمانه ومخا الطهارة باب الحديث قبلت  
روايته والارزاج الطعن على كل رواية ومنها كون الراوي معروف النسب وهو غير شرط يقبل روايته مع  
تحقق شرطه القبول وان كان تشبه به لا يشترط دليل وجوب قبول خبر الواحد العدل معروف النسب  
ومجهول نعم لو كان له اسمان وهو مجروح باحد ما لم يقبل بالاحتمال لا محالة كونه هو المجروح وهذا  
اذا كان مخروجا روايته ولو كان باحد ما استمر من الاخبار وهو معدل بالاشهر قبلت روايته لحصول الظن  
بعد الله في هذا انما يتبين اذا كان له مشاركة في احد الاسمين ولو كانا مختصين به او علم انه مراد من كل منهما مقدم  
المجروح على التعديل او تعارضا كالتقدم ولو كان له مشاركة في الاسم الذي عمل به ولم يعلم ارادته منه لم يثبت عدالة  
لا احتمال كون العدل مشاركا فيه ولو كان له مشاركة في الاسم الذي جرح به خاصة لم يندرج في العدالة لاحتمال كون  
المجروح مشاركا ولو كان له مشاركة فيها كان مجهول العدل والفسق مع تساوي تشبه الاسمين والاشارة الى مشاركية  
قال صاحب الحاشية السادسة في التعارض بينه وبين الدليل القطعي الدليل القطعي اذا عارض الخبر فان قبل الخبر  
التاويل ولو علم بعد الوجه حمل عليه والاردوان عارضه كذا في سنة متواترة او اجماع فكذا لا جأزه التحصيل  
لعدم الكتاب السنة فانه جائز ولا امتناع في ان يكلفنا الدخول على الكتاب في السنة المتواترة او الاجماع ما لم يرد  
خبر واحد يعارضهما الا ان هذا الاحتمال غير واقع اجماعا ولما لم يكن القياس عندنا حجة كان العمل عندنا بالخبر  
عند معارضة القياس متعين نعم قد يكون القياس منصوص عليه فالاقوي في قبوله فتعريف النجيم فان كانت  
العله قطعية العلية الثبوت فيها قدم قول وان كان الاصل ثابتا بالخبر قدم الخبر واذا عارضه فعل الرسول  
علمه ومساوي حكمه حكما وتناول الخبر وامكن تخصيص احد ما بالاخر خص به والا فالجميع اذا لم يكن وعمل اكثر  
الامة بخلاف مقتضاه الا بوجوبه لكنه مرجح ولو خالف من الراوي روايته لم يندرج لجواز استناده الى ما ظنه  
دليلا وليس به بولاد اصل الخبر العلم في القطعية موافق له قبل والارزاج لجواز استماع البعض والاقتصر على القطع  
للاخر اجماع عدم الموافقة فانه لما كان التكليف تضمن العلم وليس لصاحبه لزم تكليفه الا بطاق وان اقتصر  
العمل وجب قبوله وان عمت البلوي به لعموم الادلة لثبوت احكام القل والرعاف والقائمة وعارض  
ابا حنيفة في قول لو كان صحيح التسمية عدد التواتر لسلطه عن كلف به بما لا نتم به البلوي اقول لما ذكر  
شروا يقبل خبر الواحد الراجه الى حال الراوي ذكر ما يبرح الى معية الرواية منها وكل امور الاول عدم المعارض

غيره



واعلم ان المتعارضين هما اللذان لا يمكن الجمع بينهما بل هو ما ينبغي ما ينبغي الاخر من الحاشية  
التي اثبتنا مطابقة كالم قال صل في الوقت الفلاني فوضنا في ذلك الوقت فوضنا او التماسا كالم قال طفت  
في ذلك الوقت او حصل فيه فلا اذا تقرر مدرا فاعلم ان الدليل القاطع للمعارض الخبر الواحد ان كان عقليا فاما ان  
يقبل الخبر الواحد بل لو على بعد الوجوه اولان فان كان الاول اولنا ولم يحكم برده وان كان الثاني قطعنا بكذبه  
لان الدليل العقلي لا يحتمل التقيض فاذا كان خبر الواحد غير محتمل للتقيض في دلالة وهو محتمل للتقيض في مقته  
لما عرفت من عدم افتاده خبر الواحد العلم وجب القطع برؤيته ذلك المحتمل الا ان لم يكن الكذب على الشارع وان كان  
كان مستبعدا وهو محتمل في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فقد قيل انه غير متحقق ان يقول الله امرتكم بالعمل  
بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على مناقضته فان ورد فاعلموا بالخبر لا بغيره والادام  
القطعية لكن الاجماع دل على ان هذا المحتمل وفيه نظر فان ذلك يخرج الادلة المذكورة عن كونها قطعية لان احتمال  
ورود الخبر الصادق على مناقضتها مستلزم ان يكون المراد بذلك كونه قطعية في متنها لا في دلالتها  
وح امان لا يكون قابلا للتأويل او يكون في العمل بالقطعي والقطع يكذب خبر الواحد والالزم  
البداهة اما الثاني فان كان القابل للتأويل هو القطع خاصة اول لم يرد خبر الواحد لان فيه معانير الدليل  
كما تقدم في باب التخصيص بالعكس عمل بالقطعي وكذا لو كان كل منهما قابلا للتأويل لان كل واحد من الادلة القطعية  
لما ساوي خبر الواحد في كون دلالة ظنيته واختصت هي بمنزلة الغفلة من حيث ان متنا قطعي وجب عدمها  
عليه ولو عارضه دليل ظني فان كان خبرا مشتركا كان الحكم فيه كاي في باب الترجيح وان كان قياسا على الخبر لان  
القياس ليس حجة عندنا في عدم المعارض فكيف يجوز ان كان القياس منصوص العلة كان حجة عند الله  
طالب ثوابه وموافقيه وح امان ان يكون الخبر مضطربا في القياس وبالعكس او يتناقض بالكلية فان كان  
الاول وجب الجمع بينهما عند محوري تخصيص العلة وعند غيرهم مجري مجري ما لو تنافيا بالكلية وان كان الثاني  
جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس المذكور راجع بتخصيص خبر الواحد به ولو  
بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل القياس ثابتا بذلك الخبر عمل بالخبر وقدم على القياس وفاقا وان  
كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص  
وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلما قطعية قدم على الخبر لان الحكم الثابت بالقياس المذكور في قطع فلا  
يعارضه خبر الواحد المفيد للنظر وان كانت باجمها ظنية قدم الخبر فله ما توقف عليه من الظن والحق

احد

اعتبار الترجيح للاختلال توقف الخبر على مقدمات ظنية رابطة على مقدمات القياس ولو عارضه فعل الرسول  
بانه روي انه علم فعل فعلا بنا في جميع الخبر وكان الخبر متنا والناول وبشبهه السابغ به مطلقا او في تلك الواقعة فان  
امكن تخصيص احد ما بالآخر حصصا مطلقا وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا والاخر احاد اقدم المتواتر لكونه  
قطعي وان لم يتواءم في ذلك وجب الترجيح بينهما والعمل بالراجح منها اما في مقته او في دلالة على الحكم وان لم يكن الخبر متنا  
له علم او لم يثبت به التماس في ذلك الفعل لمحقق المعارض وعمل الكثر الامه خلافا لمثل قول الخبر لا يوجب رده لانهم  
بعض الامه فلا يكون قولهم مجزاه حجة نعم ذلك معدود من المرحلات لمعارضته بحيث انه لو كان هناك خبر واحد دل  
على ما على عليه الاكثر من حجة على الاول لان عدول الاكثر عن ذلك الخبر وعلمهم بمقصي منافية لا يكون غالبا الا اطلاقهم  
على ما يريدون كمن من المرحلات اما لو كان من مذهب الراوي منافيا لمثل قول رابطة فالحق انه لا يقدح فيها لاحتمال  
استناده في مذهب الا ما ظنه دليلا وليس به دلالة عليه وقد تقدم ذلك في باب التخصيص ولو كان خبر الواحد  
مقتضيا للعلم بانه فان كان التكليف به شاملا لم يسمه ولم يسمه وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز  
ولم يقدح ذلك في الخبر لاحتمال ان يكون علوه في الواقع على استماع احاد الناس واقصر في غيرهم على الدليل القطعي  
الاول عليه ان لم يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في خبر واحد حيث هو اقضي على الاول لا انه لما لم  
يفقد العلم بغيره ما يحجب من كلفه الجميع به لزم تكليفه لا ليطاق اما لو كان التكليف به مقصورا على ما يحجب  
لم يقدح ذلك فيه لافاده قوله علموا يا ايها العلم ولو اتفق العمل فاحصة قبل ان تمت به البلوي كخبر ابن مسعود في تقص  
الوصف عن الذكر خبره في مريه في عمل اليد بين عند القيام من النوم فلا فالحقيقة لان ادله وجوب العمل بالخبر  
الواحد عامه فيما نعم به البلوي وغيره ولا جاع الصواب على العمل به فيما نعم به العلم بل رجوعهم الى خبره عايشه في التقارب  
الحائزين عمل ابو بكر على خبره المعين في نورين الحد السدس حيث قال لم اجد ذلك في كتاب الله تعالى فقال له المعين  
ان رسول الله صلوا اطعموا السدس ورجوعهم في احكام النبي والرافع في القهقهه في الصلوة ووجوب التوراة اخبار  
الاحاد وقبول الحنفية اخبار الاحاد فيما ينقض مذهبهم احول اياه لو كان صحيح الاشاعة الرسول علم ولا وجه بعله  
على وجهه التواتر عند راض ان لا يصل الى حركت فلا يكون قادرا على العمل به ولو فعل علوه ذلك لنقل متواتر التوفير  
الدواعي على فعله ولما لم يقل كذلك علم كذبه والجواب المنع ووجوب اشاعة الرسول علمه وانما يلزم ذلك ان لو تضمن  
العلم او انجاب العمل به على كل حال اما اذا لم ينضم علم او كان اجابته مشروطا ببلوغه في الكلف فلا محذور ولا يتلزم  
عدم فعله التكليف بغير المقدور مع انه معارض بما لم نعم به البلوي فان تجوز عدم وصول الحكم الى الكلف فانه مع ذلك

لها







في سنة الرسول علم للمعصية والعرف الطاري **السابع** ان يقول من السمع صلو كما قال قوم بل هو جملان الا ظهر  
انه سماع منه واخرون جوزوا ان يكون قد اجبره مجبر عن اليه صلو ولم يسمعه فلا يكون حجة **السابع** ان يقول  
كان فعل كذا وهذا مجرده ليس حجة عالم سماع اليه ما يدل على انه يريد بذلك ان يعلننا رسول شرعنا وكون ذلك محمولا  
على انهم كانوا يفعلون ذلك في عهد من علمهم عليه بذلك وتقدمهم عليه ولا حتى كرت في هذا الصنيع ادون ما  
تقدمها وما غير العهي في فرائض الفاظ روايته **سابع** ايضا الاول ان يقول الراوي حدثني او خبرني فلان  
او سمعت فلانا فان السامع يلزم منه العمل بهذا الخبر ولا يتوعد لداوي ذلك الا ان يكون فلان المروي عنه تكلم  
بذلك قصد استماعه اياه خاصة او قصد استماع جماعه هو احداهم ولو لم يصح استماعه تخصيلا ولا اجالا لم يكن له  
ان يقول حدثني ولا اجبرني لانه لم يجده ولم يخبره فلو قال ذلك كان كاذبا بل يقول سمعته حدث عن فلان كذا  
الثاني ان يقول الراوي للشيخ بل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفزع من  
قواه الحديث عليه الامر كقوي على ومنها يلزم السامع العمل بالخبر وله ان يقول حدثني واخبرني وسعت نظري  
الا ترى انه لا فرق في الشكاه على البيع بين قول البلع بعث وبيع ان يقول اكتبنا ببيع فيقول الامر كقوي على  
الثالث ان يكتب في غير باي سمعت كذا فلان فلم يكتب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه وان كتب ما فيه  
عن قصد وتقطر ولو غلب على ظنه ذلك جاز ايضا لانه اليه علم كاتبت الكتاب الى البلاد النائية  
وكذا الاجبة ولا يجوز للمكتوب اليه ان يقول حدثني ولا سمعته ولا يجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره  
كتابا يعرف امره من الامور يجوز ان يقول لغيري اخبرني فلان بهذا الرابعة ان يقال كل سمعت بهذا الخبر  
فيشير بجمعه او برات اشارته الى جميع نعم فالاشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز  
ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع منه شيئا فان قلت كيف جاز في صورة الكاتبة ان  
يقول اخبرني ولم يخبره منها مع انه يتطرق في الاحتمالات في الكتابه مالا يتطرق في الاشارة قلت نقطة الخبر  
حصة في اللفظ المحتمل للصدق والكذب والكتابة به موضوعه للالتفات في اطلاق الخبر على الكتابه مجازا وليس  
كذلك الاشارة لانها لا تدل على لفظ اصلا بل على المعنى الخامسة ان يقول عليه حديثك فلان كذا فلا يتكلم ولا  
تزعج بآراءه ولا اشارته بل يسكت فان غلب على الظن انه لا يسكت الا اذا كان الامر كقوي عليه الا كان  
يتكلم لزم السامع العمل به لحصول ظنه انه قول الرسول علم والعمل بالظن واجب ومثل بيتك كذا على الراوي  
عنه قال عامه الفقهاء ثم وانكره المتكلمون وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني وبطلت بل فيقول

قوله عليه لان الاطلاق يوزن بنطق الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون كذا وكذا قال الراوي بعد ان قرأه الشيخ  
الحديث اروي به عنك فيقول نعم احيى الفقهاء بان الاخبار في اصل اللغو لا فاده العلم وكذا السكوت افاد الراوي  
العلم بان المستمع كلام اليه علمه وجب ان يكون اخبار التحقيق المعينة والمراد بالعلم هنا ما هو اعم من مفهومه حيث  
يندرج فيه الظن وايضا فان لكل قوم اصطلاحا على وضع الفاظ مخصوصه لمعان مخصوصه لما بان بقلوبهم  
موضوعات اللغوية الباء او بان استعملوا في تلك المعاني على سبيل التجوز ثم شاع ذلك التجوز ولفظ اخبرني وحديث  
من هذا الباب فان السكوت المذكور لما شابه الاخبار في جاده الظن المشابهة احدى وجوه التجوز جاز اطلاق  
لفظ الاخبار عليه مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه واجتمع المتكلمون بانه لم يسمع من الراوي شيئا فيقول اخبرني او  
حدثني يكون كذا به وجوبه معلوم مما تقدم فانه انما يكون كذا ان لو اراد بالاجابة الى حديث جمعة  
اللغوية اما اذا اراد ما هو متعارف عند المحدثين فلا السادسة المناولة وموان شير الشيخ الى الكتاب  
يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون محمولا ويكون لسماعه ان يروي عنه سواء قال اروه  
على اوله قيل اما لو قال حدثني عن هذا الخبر ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محمولا وانما اجاز له الحديث فليت ان  
يحدث به عنه لانه يكون كذا كذا واذا سمع من غيره شيئا لم يشترط ان يشير اليه غيرهما من شجرة ويقول  
سمعت بهذا الان في الشيخ فتاواه واختلاف السامع الا ان يعلم انهما متفقان لا لتفاوت بينهما في سماع السامع  
الاجازة وهو ان يقول الشيخ لغيري قد اجرت كذا في رواية ما صح عنه في رواية فظاهر من بعض ان الشيخ اجاز  
له الحديث عنه عالم حديثه به وذلك يقتضي اباحة الكذب الا انه محرم محرم ان يقول ما صح عندك ان سمعته  
فاروه على قوله **الحج الثامن** في المراسل الاقوي عندي عدم قبوله لان الشرط وهو عدله الاصل  
غير معلوم اذ الرواية عنه ليست تعدى الاجماع ابو حنيفة وما كثر جمهور المعتزلة بان الفاعل الجواز المحرم عن  
الرسول علم الاول الاخبار عنه وانما يكون له ذلك اذا طرأ العدا له ولان علمه السكت منفي عن قبوله ولان السكت  
جاز ان يكون مرسل لان قول الراوي عن فلان جاز ان يحرم اخر عنه فلا يقبل الا ان يقبل والجواز ليس حمل اخبار  
الراوي عن الرسول على طرأه قال اولا من جمل على انه سماعه قال وانما يعلم ان سماعه التمسك اذا علمت العدا له وقول  
الراوي المصاحبة فلان بعض طاهرا الرواية عنه بغير واسطة ولو اشك في عين قبل اجازة او اصل الحديث  
الى السماع علمه ولا فقه عن فهو متقبل اقول اكثر الناس على قبول الخبر المرسل وصورة ان يقول العدل الذي لم يبر  
الرسول علمه قال رسول الله صلو كذا وهو قول ابو حنيفة وما كثر في اشهر الروايات وجاز جمهور المعتزلة ومنقول

ومع

مستعمل



عن محمد بن خالد البرقي من قدما الامامية ودمر المحققون ال عدم قبوله وشرط الثاني قبوله في قوله احد  
سبعة كون الراوي صحابيا او سندا مرسله مره اخرى او سندا غير مرسله او يرسله غيره ويكون رجال احد  
غير رجال الاخر او بعضه قول صحابي او قول اكثر العلماء او يعلم ان الراوي لوصل على الواسطة لما نص الا على  
عدل يسوع قبول خبره قال علقه واقبل مراتيل تحديد من السبيل لا في اعتبار ما فوجدنا من المأثرة من  
هذا حاله اجبت قبول مراتيله ولا يستطيع ان يقول ان المجتهدين به كذبوا بالمتصل ووافقه على ذلك ابو  
كلور وجماعة من الفقهاء واختار المذهب طاب ثراه المنع من كونه حجة ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراتيل محمد بن  
ابو عبيد بن الامامية واجتبه على ذلك ان عدل الاصل اعني الواسطة بينه وبين الرسول علم مجهول لنا ويني  
كان كذلك لم يقبل روايته اما الاول فلا عيبه غير معلوم لنا ووضفته اعني عدل القلة اول ان لا يكون معلوم  
لنا ولا نعلم من صفاته الاروايه الفرع عنه وليست بعد بلا اذ العدل قد يروي عن العدل وغيره وعمره لو قيل  
عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله مطلقا اي من غير تعيينه لم يجر عدلا لجواز خفاؤه عنه وعدم معرفته به  
مستحق ولو عيبه لعرفنا فقهه واما الثاني فلما تقدم في عدم قبول روايه المجهول من كون العدل بشرطا  
في قبول الروايه اجتهت ابو حنيفة وموافقه بوجوه ان العدل لا يجوز ان يقول قال الرسول علم الاول ذلك  
وانما يكون له ذلك اذا علم او علم على طنه ان الرسول علمه قاله اذ لو ظهر عدم قول النبي صلى الله عليه وسلم ذلك او تشكك فيه  
لم يجز له النقل الجازم لما فيه من التبدل في السامع وحيث يكون اطلاق هذا القول مستلزا لما ظنه او علمه  
في العلم الواسطة فيكون بعد بلا كما ثبتت على السبيل المتوقف لما عدم وبني متعقبا طاهر لعدم علمه واحاله  
بقا على عدم مسمى العدل المحقق الحكم مع ارتفاع العلم واذا انتفى التمسك وجب القبول لما تقدم في لو لم  
يعمل المرسل لم يعمل ما يجوز كونه مرسله وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يعمل حتى يعرف بانه رواه عنه غيره  
والسطة او الواسطة عدل وذلك لوجوب سقوط الاحاديث المعنونه مع عدم التخصيص على انتفاء الواسطة  
وعلى عدلها وموجب اتفاقا والجواب عن الاول ان الفرع اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد اتى بالصيغة المتضمنه  
للجزم يكون القول المذكور قول الرسول علمه والجزم بالشيء مع جوبه يقضي كذب وذلك تقدم في عداله  
الراوي سواء روي عن عدل او عن غيره فوجب صرف اللفظ عن ظاهره باضمار ما يزيل المقتضى المذكور  
وليس اضمارا ظاهريا بحيث يصير تقدير الكلام اظنه قال اول من اضمار سمعت انه قال ومعلوم انه لو صرح بذلك لكان  
سمعا انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن نقدا بلا وفاقا فكذلك اذا لم يعرفه وفي نظر المنع من عدم الاوليه فان الذي يتبادر

فقد

ايانهم المبيح الاول جون الثاني والا لكان المراد سمعت انه قال لجاز ان خبر ما علم انتقاره عن الرسول علم  
اذا سمع الاخبار به عنه وايضا لا لم انه على تقدير اخباره اظن لم يكون تعد بلا لان الظن قد يحصل من اخبار العاقل  
ولا يجوز العمل به اجماعا وعن الثاني ان اسما على التبيين اعني النفس لا يعلم الا بنسب ضد اليه في العدل فاما لم يكن  
العدل معلومه المحقق لم يكن اسما على النفس معلوما منع من كون نفسه ظاهرا واحاله بقا على عدم معارض باصالة  
عدم امتثاله ما توجه عليه من اموال الشارع ونواحيه وعن الثالث ان الراوي اذا كان مصاحبا لراي عنه غلب  
على الظن انه سمعه منه من غير واسطة ولو لم يعلم صحبه لم يقبل روايته لتعدد دونه بين كونه مستندا او مرسله لا من عند  
ترجيح وبتفريع على ذلك مسأله اذا ارسل الحديث واسنده عدل غيره قبل وفاقا ما عند من يقبل المرسل فقط  
واما غير فلان المقضي لقبوله وهو استناد العدل موجودا مانع منه مفقود اذ ليس الا ارسال الاخر وهو غير صالح  
للمانع لجواز ان يكون سمعه مرسله او متصلا وشيخ فقهه وان كان يعلم في الجملة عدله وكذا اذا ارسله ناره  
واستند اخري لما ذكرناه بعينه ب اذ وصل الراوي الحديث باليه صلوه مره ولو فقهه غيرا على الصواب فهو متصل لجواز  
كون الصواب رواه عن اليه صلوه ناره وذكره عن نفسه على سبيل التقوي اخري فرواه كذا منه بالحيث عده او سمعه يروي  
عن اليه علم فني في ذلك نظر انه ذكره عن نفسه بالحيث مسوت موجب نصه معلوم والمانع منه معدوم في اذ اوصله باليه  
صلى الله عليه واله ناره ووافقه موافقا الصواب اخري كان متصلا لا تقدم اما لو ارسله او فقهه على الصواب من طوله ثم استند  
او اوصله باليه صلوه بعد تلك المدة كان قادحا في اتصاله فان شابهه طوله تلك المدة بعد السمع الا ان يكون له كتاب يرجع  
اليه فيذكر ما نسيه فلا يكون قادحا في اتصاله **قال في الحاشية** يجوز نقل الحديث باليه اذا لم يقدر لفظ الراوي  
عن اليه وعدم الزيادة والنقصان والمساواة في الجلال ان الصواب لم يكتبوا الفاظ اليه علم ولم يكرروا فيعلم اتفاقا رجم على  
اليه ولا يجوز التعبير باليه للاعجب ما في العربية اول من يروي عن غيره في قوله علم رحم الله امراسم متعالي في قوله علم اذا احاكا  
سمعه فرب حامل فقه الى من هو افقه منه والادراك كما سمع انما هو من نقل اللفظ المتسمع ونقل النقيض الى الافقه ليستفيد من اللفظ  
ما ليس في نقيض العقبة ولا يمنع تطاول الازمنة وكثير الطبقات ربما استحال اليه والحيث ان ادا المانع كما هو داخل تحت الادراك  
كما سمع والاستحالة انما تنزيم لوقوع المانع والتعدي خلافا لقول اخلفوا في جواز نقل الحديث بغير لفظ الرسول علم كما يدل  
على معناه فمدره الفقه الاربعه والحيث البصري يكن بشرطا او كان لا يكون الترجمة فاصره عن اللفظ الاصل في افاده المانع وانما  
ان لا يكون فيما زياره ولا نقصان وثالثا انما هو في الاصل في الجلاء والخلاف ان الخطاب الشرعي تارة يكون بالحكم وتارة بالثبانه  
بحكم واستر لا ينقل اليه عقول البشر ومنع منه ابن سيرين وبعض المحدثين واختار المذهب طاب ثراه الاول واجتبه عليه

محم



أحمد ما أنا غلام بالفردية ان الصواب الذين رويوا عن الرسول علم هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس  
 ولا كانوا يكررون عليها بحيث يصير محفوظه لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مدة ومن العلوم ان يقال تلك  
 الالفاظ التي فاطهاهم الرسول عليه السلام اذ ما فهم بحيث لا يشك منها شي بقدر فعلهم من ذلك انما حفظ المعنى  
 دون لفظه الثاني انه لم يورد شرح الشرع للبحر بل باللفظ واما اذا جاز ابدال الالفاظ علم العربية بالفاظ عجمية  
 مفيدة للمعنى في جواز ابدالها بالفاظ عربية اول فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية وتوحيدها اقل مما بين  
 توحيدها العجمية وفي نظر النسخ من الاولوية وذلك لان الترجمة العربية بعض اعقدا من معنى الالفاظ العربية علمه وهو  
 جعل خلاف الترجمة العجمية الخالف بالنص المعقول اما الاول فقولهم علومهم السلاموا سمع معاني فوعاها ثم  
 اذ ما كانت سمع في قرب حامل لفظه في اللفظ او في معناه او في كونه كما سمعها انما يحقق بغير اللفظ المستعمل  
 الالفة لان الالفة قد سقطت بفصل معرفته عن ابدال اللفظ الى ما لا يتحقق اليه الفقيه الذي رواه واما المعقول فلا  
 له جواز للدراوي بتدليل لفظ الرسول عليهم بلفظ انت لغير الدراوي عنه بتدليل لفظه بلفظ اخر لكونه اول اذ جواز تبديل  
 لفظ الرسول علمه يتقدم اولوية جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز ابدال في الطبعة الثانية جاز في الثالثة  
 الرابعة وهكذا وذلك لبعض الالفاظ في الكلام الاول والثاني وحيث ان معناه لانه ربما اختلف بعضهم عن لفظه او عن ترتيب  
 فاختل معناه ولذلك الاخر ومن بعد فان الانسان لو حاول ترجمة الالفاظ بما يقدم مقامها من غير تفاوت اصلا لتقدم عليه  
 والحوار عن الاول ان مراد من معنى الكلام الذي يسمو بصدق علمه اياه كما سمع ان كان بغير لفظه وهكذا الشأن  
 والمترجم من كل من جاز ان يترجمه وانما خالف لفظه الشاهد لفظه عليه لفظ المترجم لفظه الاصل في الحاد  
 المعنى عن الثاني ان السامع الى المعنى انما ينطق لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل والمقدر خلافا لانا شرطنا في جواز الرواية  
 بالبحر عدم الزيادة والنقصان وعدم قصور عن الاصل وعدم تفاوتها في الجمل او الخفا مع تحقق هذه الشرايط  
 يمتنع ما ذكر من المفتلة واعلم ان قولنا في الشرط الثاني والنقصان عطف على قوله وعدم الزيادة لا حاجه اليه ان الشرط  
 الاول وهو عدم قصوره عن المعنى تفهين ذلك قال في المحرر العاشر اذ انفردوا الرواية بزيادة فان تعد المجلس  
 قبلت لا مكان ذكر اللفظ علمه كما مر واتفاها في اخرى وان الخلف فان كان الثاني عددا متعديا لم يعلم عناء لم يقبل وكذا ان كان  
 احصيا وان تساويا قبلت ان لم تغير الاعراب فان التسمية عاصم اظهار من توهم السماع لما لم يسمع الا ان يقول الثاني ان ينظر  
 به بعد المنقح فيعلم ان بغيره فالترجيح وكذا ان عرت الاعراب اقول اذ اروي ثنائيا او جماعيا فمن قبل روايتهم خبر او انفرد احد  
 بزيادة ولم يخالف الزيادة المرد عليه كما ثبت في افعاله كالدراوي بعضهم انه علمه دخل البيت وروى اخره دخل البيت واصل فيه اوفي افعاله كالدراوي

ظ  
اشامی

واحدانه قيل عن ما يجوز فقال الظهور ما هو وقال الاخر انه قال هو الظهور ما هو الحل فثبت ان تعدد المجلس قبلت  
 الزيادة فانه من الجائز ان يدخل علوه السبب والحيثية وتارة يدخل ويصل فيه او يدخل الاخر قبل الصلح وكذا يجوز  
 ان يقول في مجلس عقيب السوال عن الجوز هو الظهور ما هو ولعصر على ذلك في مجلس اخر هو الظهور ما هو الحل  
 مية لان المقضي لقبول الزيادة هو عدله الراوي هو موجود والمانع مفعول دليلين الامسكالاخر الزيادة وذلك  
 غير موجب لغيره لما قلناه وان ائخذ المجلس فان كان تارك الزيادة عدد الجوز فهو لهم عما يضبطه الواحد لم  
 بعيل الزيادة وحملت رواية راويها على شهوده او انه قد سمعها من غير علمه ونوام انه قد سمعها منه وكذا لو كان تارك  
 الزيادة اشترط من راويها ان يقول الزيادة والا فلا قوي قبولها لوجود المقضي السالم عن معارضته  
 كذا فيب التاخير وان لم يكونوا كذلك قبلت ان لم يغير الاعراب لما ذكرناه لان شهود الانسان عما سمعوا اظهر من توهم فيما لم  
 يسمعه انه سمعه الا ان يقول التاخير اني تنظرت في بعد لفظه بالمراسم الاصل المراد عليه في باب غيره في محقق التعارض  
 ونحو الترجيح ولو عبرت الاعراب مثل ادوا من كل عبدة حرا صاعا من يدق قال الاخراد واعن كل حرا وعبدة نصف صاع من يدق  
 تألف عدم قبول الزيادة لمحقق التعارض فان احدي البصغير معاير الاخر في الترجيح والعمل بالراجح منها فاكاد صر  
 المقصد العاشر في القياس في فصول الاول في مقدمة مائة وفيه ما تحت الاول في مائة مية وهو تعدد  
 الحكم المتخذ من الاصل الى الفرع لعله متحد فيهما وقيل حمل معلوم على معلوم في اسات حكم لهما او فيه عنها باو جامع بينهما حكم  
 او صفة او غيرها عنه اقول لما فرغ من البحث عن الادلة السبعة على الاحكام الشرعية في الكتاب والسنة والاجماع وما يتعلق  
 بذلك شرع في الدليل العقل وهو القياس او هو من جملة طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا للكثير من المعتزلة والجمهور  
 الامامية وشيئا في ذلك اختلفا فهم فيه مفصلا والكلام فيه اما في مائة مية واما في اركان او شرائط او احكامه اما الاول  
 فاعلم ان لفظ القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبه وقست الثوب بالذراع اي قدرتها بما بها واما بحسب  
 الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه فقال المصطفي طاب ثراه انه عبارة عن تعدد الحكم المتخذ من الاصل الى الفرع على محله فيهما  
 والتقدير لغة المجاوزة من الشيء الى غير يقال عدته متعدي الى تجاوز المراد بالآحاد والآحاد النوع اذ لو كان الآحاد  
 لم يصدق لا سيما المجاوز الحكم الشخص الثابت للاصل منه الى الفرع وكذا المراد بالآحاد في العلم وفي هذا التعريف  
 نظر لا ينافيه عكسا بالقياس المفيد لاثبات الصفة بالقياس الفاسد ولان تعدد الحكم من الاصل الى الفرع نتيجة  
 القياس ونحوه المتأخر عنه فلا يجوز اذ في حد فان قلت تعريف الشيء بغايته جائز كما يقال الكون مفعلا  
 بشرط به الما قلت مثله لانه لا يكون حاد بل راسما وايضا متعريف في الغاية بما انما يكون بان شق منها ما يحمل على دي



الغاية كما في المثال المذكور لانه يحمل نفس الغاية عليه كما ذكرت في التعريف من ذلك القياس هو الحكم الذي لا يتغير  
 الا بغير شرب الماء ايضا فالاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منهما الا بعد معرفة ما يضاف اليه وليس في التعريف  
 ما يدل على ذلك لانه اخصها او احدها الى القياس وادلان اللفظ في ان العمل للتقدير وليس فيه استبعاد كما علم  
 الحكم ولكن ولان تعيين الحكم بالايجاد زائد مع ان فيه ايا ما لا ينع على وجه الاتحاد باستبعاد ما في التعريف في الحد  
 للمفهوم وكذا في العلم وقال الفاضل ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيهما بامور  
 جارية بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم لسؤال الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيها جميعا  
 ولان لفظ الشيء لكان محتضا بالموجود على الذنب المحقق ولو قال حمل فرع على اصل لا وهم اقتضا صدم بالموجود من حيث  
 ان وصف احد ما يكون احلا والاخر يكون فرعاً نظراً الى صفة وجودية وذلك ملزم كون الموصوف بهما موجودا وان  
 كان ذلك الطرفين قد كان لفظ المعلوم اجمع ومنه وبعده العلم بالثبات وانما قال حمل معلوم على معلوم لان  
 المقابلة اعم من ان يقيس لا يعقل الا بغير شئ ولانه لو كان اثبات الحكم او نفيه في الفرع غير متفاد من القياس  
 بل مجرد الحكم والتشبه وذلك مستبعد وانما قال في اثبات حكم لهما او نفيهما ان المراد بحمل احد المعلومين على الآخر  
 الترتيب بينهما في الحكم وحكم الاصل اعني المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيان فكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال بامور  
 جارية بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع من الاصل والفرع والا لكان حمل الفرع على الاصل من غير دليل وبوط وانما قال  
 من اثبات حكم او صفة لهما فلان الجامع من الاصل والفرع قد يكون حكماً شرعياً كما لو قال في حريم بيع الكلب نجس فلا يجوز  
 بيعه كالتحريم وقد يكون وصفاً حقيقياً كما لو قال في النبتة شوكان حراماً كالتحريم وقد يكون نفيهما عنهما فلان الجامع  
 قد يكون ثبوتياً كما ذكرناه وقد يكون عدمياً كما في الحكم قبله قال في الذنب النجس المغتسل بالخل مثلاً غير طاهر  
 ملاصق الصلوة فيه كالحصول باللبس والمرفق واما في الصفة فكما قال في الهيئة غير عاقل فلا يكلف كالحنف نواهيهم  
 في قوله لهما وعنها عايد الى الاصل والفرع وفي نفيهما عايد الى الحكم والصفة وفي قوله عنهما اخيراً عايد الى الاصل والفرع  
 والمصطلح ثراه قال او نفيهما عنه فوجد الضمير المذكور في الحصول والاحكام ضمير المسبب كما ذكرناه **فان**  
 واعترض بالتكرير في الحمل والاثبات ان اريد بهما مع واحد والا فلا معنى للحمل وبان اثبات الحكم لهما ليس بالقياس  
 فان الحكم في الاصل يدل على ان القياس فرع ولا ان القياس اعم منه لان الصفة قد ثبتت بالقياس كما يقال  
 الداء عالم فله علم كالتشاهد فلا يعرف باثبات الحكم خاصة ولان اثبات الحكم او الصفة او نفيهما اقسام الجامع فلا  
 يذكر في التحديد وقال ابو الحسن انه يحصل حكم الاصل في الفرع لا شئ بينهما في علم الحكم عند المحقق **اول** اعترض

على

على تعريف الفاضل ان يكون المذكور من وجوه **ان** المراد بحمل احد المعلومين على الاخر ان كان اثبات حكم احد المعلومين  
 قوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيهما عنهما كقولنا من غير قايده وان كان معنى اخر فلا بد من بيان وتفسير ظهوره لاحد  
 ذكره في تحديد القياس لان ما يسميه ثم قد يكون خارجاً عنه فلا يجوز ذكره في الحد قوله في اثبات حكم لهما  
 مشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالقياس وهو يتحققان القياس متفرع عما تبوت الحكم في الاصل فلا تفرع على القياس  
**دار** انه غير جامع لان القياس كما يثبت به الحكم ونحوه كذا ثبتت به الصفة كما في قوله لم يتبع عالم فيكون له علم  
 قياساً على المثال مراد القياس اعم من الشرع والعقل ولا يكون الحد متعلقاً فان اعتذر بان الصفة تندرج في الحكم قلنا فتدبر  
 بامور جارية بينهما من حكم او صفة يكون كمراد من غير ضرورة لان الصفة اقسام الحكم فيكون الحد اقساماً او  
 زائداً **المعتبر** في ما يسميه القياس انما هو مطلق الجامع بين الاصل والفرع اما كونه ثاراً صفة ثاراً في  
 حكم وثاراً في صفة فذلك اقسامه وانقسام الجامع غير معتبر في القياس بالذات بل باعتبار اشتمالها على ماهية  
 الجامع اذ ما يشارك كل واحد منهما عن باقيا خارج عن ماهية الجامع لمحققة من ذلك فلا يذكر في تحديد والالتزام  
 ذكر انقسام الحكم من تحريم او وجوب او اباحة او غير ذلك **كلمة** او موضوعه للابحاث والتحريم والموافاة في الحد المقصود  
 به الايضاح والبيان وقال ابو الحسن انه يحصل حكم الاصل في الفرع لا شئ بينهما في علم الحكم عند المحقق ثم اعترض  
 نفسه بما مضى على القياس العكس فان الفقر يسمى قياساً كذب الود عليه لانه عبارة عن تحصيل نفيين  
 حكم معلوم في غير الافتراض في علم الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطاً له بنذر  
 الاعتكاف حياً قياساً على الصلوة فانما لم يكن شرطاً في نفس الامر لم يكن شرطاً له بنذر الاعتكاف مصلحاً فالاصل  
 هو الصلوة والفرع هو الصوم وحكم الصلوة انما ليست شرطاً للاعتكاف والثابت في الصوم نفيضه ولو كان شرطاً  
 للاعتكاف وقد امتنع في علم الحكم لان علم حكم الصلوة انما لا يملك لم يكن شرطاً للاعتكاف في نفس الامر بل ليست شرطاً  
 له حاله الفرضي غير موجوده في الصوم لانه شرط للاعتكاف حال النذر اجماعاً واجاب بان تسميتهم قياساً على  
 قياس ساجز واعترض عليه ايضا بان الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الاصل بل مثله وبان تحصيل حكم الاصل في الفرع هو  
 حكم الفرع ويحج القياس ولا يكون حراً فلا يعرف به واجاب المعطاب ثراه في النهاية عن الاول بان لما كان حكم الاصل  
 مساوياً لحكم الفرع جاز اطلاق الوجود عليها وعن الثاني ان الشيء قد يعرف بغايته كما يقال الكون الشرب بالماء والكدر  
 ما يجلس عليه وفيه نظر اما الاول فان ذلك الاطلاق من باب المجاز وهو مما لا يحترز عنه في التعريفات بل انما يثبت بلفظ الوجود  
 اضاف الحكم الى الاصل حصوله في الفرع في واما الثاني فلما عدم في الكلام على معرفة طاب ثراه قوله عند المحقق ليندرج فيه

لاستوائيهما



القياس القاسم **فان قيل** البنية **التي** **كانه** وبها رتبة الاصل والفرع والعلل والحكم اما الاصل فعند الفقهاء  
عبارة عن محل الحكم المقتضى عليه كالحرم وعند المتكلمين النفس الدال على ذلك الحكم وبما صنفنا لان الاصل ما يتفرع  
عليه غيره وليس الحكم في السند متفرعا عن الجزاء فانه لو استغنى المحرم عنه لم يكن القياس عليه ولو علمنا تحريم الجزاء بالضرورة  
امكن القياس عليه وان لم يكن من كل نفس مسبق الاصل اما حكم محل الوفاق او عليه فالحكم اصله في محل الوفاق فرع في  
المتنازع والعلل بخلاف وتسمية العلة في المتنازع اصلا او من تسمية محل الحكم في المتفق اصلا لان العلة موثقة في  
الحكم والمحل غير موثقة والفرع عند الفقهاء محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المتنازع وهو الاول لان الاول ليس متفرعا  
على الاصل بل الثاني اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق لولا اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق  
اصل الحكم فيه الذي هو اصل القياس فهو اصل القياس من محل الخلاف اصل الحكم فيه الذي هو فرع القياس فهو اصل  
فرع وهو بمنزلة ما على مصطلح الفقهاء **قول** لما كان القياس عبارة عن تقدير الحكم من الاصل اعني المقتضى عليه لانه  
اعني المقتضى لا يحتاج بل لوجوده على ذلك الحكم في الفرع كانت اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلل والحكم  
اما الاصل فاعلم اننا اذا قسمنا السند على الجزاء في التحريم فاما ان يكون الاصل عبارة عن محل ذلك الحكم المطأثبة  
في الفرع وهو المقتضى عليه كالحرم في هذا المثال او لفتى الحكم المذكور وهو المحرم او على اعني الوصف الباعث  
عليه كالاكسار والنقص الدال على ذلك الحكم فذهب الفقهاء الى الاول المتكلمون الى الرابع واستضعفوا بغير الدليل في  
المحصل والمصطاب مؤاها اما قول الفقهاء فلان اصل الشيء متفرع عليه غيره وكان ينبغي ان يقول ما تفرع عليه  
ذلك الشيء ونفس الحكم المطأثبة في التبيين اعني التحريم ليس متفرعا على نفس الجزاء اذ لو لم ينص الشارع على  
تحريم الجزاء لم يكن تفرع حرمة التبيين عليه ولو وجد التحريم في غير الجزاء لم يكن تفرع حرمة السند عليه بل هو سبب  
ذلك الغير بما يشترك التبيين في حرمة حرمة ولما ظهر امكان انعكاس كل واحد من ماهية الجزاء وتحريم التبيين  
عن الآخر استحال ان يكون حرمة السند متفرعا على ماهية الجزاء واما قول المتكلمين بضعيف ايضا لهذا الوجه وذلك  
لانا لو قدرنا على تحريم الجزاء ضرورة او بدليل عقل لا يمكن ان تفرع عليه تحريم السند على انه يشاركه انما في  
عله التحريم ولو قدرنا ان النسب ورد على الحرمة الجارية لخصه صيغة بل على امر شامل له للسند لم يمكن تفرع التبيين على ذلك  
النفس بغير عاقلات واما لا يكون النص اصلا للقياس ولما ظهر من هذا مذهب القسمة فيجب كون الاصل اما الحكم  
الثابت في محل الوفاق كالحرم في المثال المذكور او على ذلك الحكم كالاكسار فيه اذ لو قدرنا فاعلم ان الحكم  
اصل في محل الوفاق وفرع في محل الخلاف واما على الحكم فبالعكس فاما اصل في محل الخلاف وفرع في محل الوفاق

اما الاول فلا نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علم ذلك الحكم وقد علم الحكم ولا نطلب علمه اصلا فقد  
توقف اثبات علم الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس وذلك موقوف بكون العلة فرعاً على الحكم  
وفيه نظر فان توقف طلب العلم على ثبوت الحكم لا يوجب انفصال العلة عن الحكم ولو كان فرعاً عليه استغنى الحكم  
عن طلب العلم لا يوجب استغناءه عن نفس العلم وكونه اصلا له واما الثاني فلا نعلم تحقق علم الحكم في المتنازع  
لا يمكن ان يحكم بثبوت ذلك الحكم فيه قياسا ولا ينعكس اذ يمكن ان يحكم بتحقيق العلم من دون تحقق الحكم ولا يفقد توقف  
ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلم من غير عكس وذلك لان كل فرع من الحكم على العلة في محل النزاع وليس ان يعلم ان تسمية  
العلة في محل النزاع اصلا للحكم فيه اول تسمية محل الحكم في المتفق عليه اصلا لان علة المؤثر بانزاع امر قوي يرتبط  
المحل بالخال لان المؤثر موجب للآخر والمحل غير موجب للخال لا يستحال كون التباين فاعلا اذ انقرر هذا فاعلم ان لكل  
من قول المتكلمين والفقهاء وجها اما الاول فلا نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق اصل الحكم في محل الخلاف وثبت  
ان النص اصل لذلك فقد صار التبيين اصل الحكم المطأثبة واصل الشيء اصل ذلك الشيء فيحتمل اطلاق لفظ الاصل  
عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي هو الاصل محتاج الى محل فكان محل الحكم اصلا الاصل في تسمية اصلا  
وهو قول الفقهاء وفيه ما ننظر اما الاول فلنفسه من كون النص اصلا للحكم اما عندنا وعند المعتزلة فظا لانه ميز الحكم والميز  
ليس لانه كونه اصلا واما عند الاشاعرة فلان النص عندنا نفس الحكم لانه عندنا عبارة عن خطاب الشارع المطلق  
بافعال المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلا لنفسه واما كون المقتضى عليه اصلا للحكم فهو محتمل عندنا كذلك واما الفرع  
فعند الفقهاء عبارة عن محل المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور عندنا غير نفس الحكم المطأثبة في محل الخلاف كتحريم  
النبيذ في المثال لان نفس النبيذ ليس متفرعا على الجزاء اما المتفرع عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل  
على محل الوفاق او على اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل القياس لانه اصل الحكم الى اصل فيه الذي  
هو اصل القياس واصل اصل الشيء فيجب ان يكون اصلا واما محل الخلاف فانه اصل الحكم فيه الذي يطلب اثباته وهو  
فرع القياس فكان اصل فرع القياس واصل الفرع لا يجب كونه فرعاً وقد عرفت ما في ذلك اذ عرفت هذا فاعلم  
ان اطلاق هذه الالفاظ في المباحث الاثنية انما هي على مصطلحات الفقهاء من ان الاصل محل الحكم المتفق عليه كالحرم  
والفرع محل الحكم المختلف فيه كالنبيذ واما العلة فهي عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاكسار في المثال  
المذكور وهو قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون اماره عليه وتباين تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى واما الحكم فهو المطأثبة  
تتحريم النبيذ في المثال ولا بد من كون من الاحكام الشرعية الخمسة التي هي لوجوب ومقابلاته او السالبة بكتاب الوضع كالصحة

الحكم هو الذي هو في الشرع والواقع  
الذي هو في الشرع والواقع  
الذي هو في الشرع والواقع



والبطالان وغيرهما ان لم نقل بالقياس في غيره كالعقوبات والنفقات **قال في الحاشية** في هذا الموضع منع  
السبوح من التعبد به شرعا وان جاز عقلا ومنع اخرون منه عقلا وقال ابو الحسن البصري ان العقل والعلل التعبدية دليل الشريعة  
عليه طي الاقوي عندي ان العلم ان كانت منصوصة علم وجوبها في الفروع كان حجة وذات قياس بحرم الفرب على الحد  
ان فينبغي اما غير مزبذبة فلا يجوز التعبد به لقوله تعالى وان يقولوا على الله ما لا يعلمون ولا تنفق ما ليس لك به علم ان تتبعون  
الا الظن وان الظن لا يعين من الحق شيئا وقوله علم تستغرق اية على بضع وتسبعين فربما احتلهم فتنه فم تفتنون الامور  
برايهم محرمون الحلال والحلالون الحرام والاجماع اهل البيت عليهم السلام عليه فان المعلوم من قول الصادق  
والباقر عليه السلام انكاره ولا يميز شرعا على اختلاف المتوافقات وتوافقات المتكلمات كلها صوم اخر  
وحريم اول عقول واجاب الوضوء من الغوم والبول والآن انما يمنع منه قال عليه السلام من اراد ان يتخير حرامه جهنم مطه  
فيلحق في الجدي رايه وقال لو كان الدين بوجد قيا سا لكان باطن الحق اول الشرح من طاهر وانكاره للعلل به منقذات  
وقال ابو بكر ابي سنان عليه السلام اذ اقلت في كتاب الله براهي وقال عمار بن ياسر اياكم واهي البراي فانهم اعداء  
السنن اعينهم الاحاديث ان يحفظوا فقالوا براهي ففضلوا او اخلوا وقال ابن عباس نبي الله صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم  
رواها لا يفتنون الامور برايهم ولم يكر عليهم احد **قال** اختلف الناس في التعبد بالقياس عقلا على طر فروع واسطة  
فاوجه ابو الحسن البصري والفقهاء واحاد بعض الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة ثم منهم من خص الاستحالة بشرعنا ومنهم  
من عم الحكم بالاستحالة في كل الشرائع وجوزة اكثر الصحابة والتابعين والفقهاء الادوية اكثر المتكلمين من الامامية السيد  
المرتضى رحمه الله واختلف مجتهد وزهري في وقوعه فذهب اليه الجمهور مطلقا والفا ساني والتمس في صورته احد ياما  
اذا كانت على الحكم منصوصا عليها اما بصريح اللفظ او باجابه وعلم بثبوته في الفروع والثانية ما اذا كان بقوت الحكم في  
الفروع او في اصله قياسا بحرم الفرب على حرم النافذ اما غيرهما فلا لوجود ما يمنع من ذلك سمعوا واهتار الله  
طالب ثوابه ومنع هذا السيد المرتضى رحمه الله وجماعه مطلقا لعدم ما يدل على وجود عقلا وشرعا وخرن لوجود ما يدل  
على عدمه سمعوا والحق ما اختلفوا الله طالب ثوابه لنا على المقام الاول وهو الجواز عقلا انا نعلم فقط ان كل عاقل  
اذا لم يعتبر سوي حكم عقلا لا يمنع عنده ان يقول الشارع حرم شراب الخ ومثله على ظاهره ان على حرمه الاسكار  
المعفي للوقوع الفتن والعداوة والبغضاء فقيتوا عليه كما شاركه في هذا المعنى كالتبذير وغيره ولو قال ذلك لسلطه  
العتول بالقبول والاستحالة كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم ولا ينعى بالجواز عقلا الا هذا وعلى الثاني يملوا من منع سمعوا  
في غير الصورتين المذكورتين وجوه **آقوله** تعالى وان يقولوا على الله ما لا يعلمون والقياس قول علي الله تعالى لا يعلم يكون

والتكليف

منها عنه **آقوله** في العقل والقياس كذا به علم القول بالقياس كذا ليس يكون منها عنه وفيه نظرا لاختصاصه  
بالرسول على المتكلمين من اخذ الاحكام من الوحي المفيد للقطع **آقوله** تعالى ان تتبعون الا الظن وان الظن لا يعين من  
الحق شيئا والقياس طي خرج عنه ما وقع الاتفاق على العمل بمقتضى الباقي على التماس **آقوله** علم تستغرق اية على بضع  
وتسبعين فربما احتلهم فتنه فم تفتنون الامور برايهم محرمون الحلال والحلالون الحرام وفيه نظرا لاختصاص الذم  
بالقائمين الموصوفين بالصفه المذكورة والبضع ما بين اليك والتمس **آقوله** اجماع اهل البيت عليهم السلام على  
المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من قول الباقر والصادق والتكليف عليهم السلام انكاره واذم العمل به **آقوله** ان يميز  
شرعا على اختلاف المتوافقات في الاحكام والاتفاق المتكلمات فيه وذلك يمنع من القياس ما الاول فظافات  
الشارع شرف بعض الاذنه والامنة على غير ما سمعوا وانما في الحقيقة قال في ليله القدر خبر من الرشد شهر  
وقال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واذ جعل الحجة اليه دون غيره من البقاع واذ جعل صوم اخر رمضان  
وحرم صوم اول شوال وسوا ذلك من الزم والبول في وجاب الوضوء من اختلاف فروع الاستطاعة والعدم على الحايض  
واوجب عليها قضاء الصوم دون الصلوة مع كونها اعظم منه قدرا وحرم النظر الى جوارح السوء وابعاد النظر الى وجه  
الجارية الحرة واما الثاني فلان بعض القياس جمع المتشابهات في الاحكام كاي قياس العدة والعور بين المتكلمات  
فيه كاي قياس العكس **آقوله** اجماع الصحابة على المنع من القياس واذم العامل به متحقق فلا يحرر العمل به اما الاول  
فلما روي عن علي عليه السلام من قوله من اراد ان يتخير حرامه جهنم فليقل في الجدي رايه والحدائث جمع جرته من جمع من  
تواب او طين بعلوم الارض والتمس التقدم والوقوف في الموضع يقال انتم الانسان واما رايه بنفسي في الموضع  
او وملكه وقال عليه السلام لو كان الدين بالبراي او بوجد قيا سا لكان باطن الحق اول الشرح من طاهر وانكاره للعلل  
بالقياس منقذات وقال ابو بكر ابي سنان عليه السلام اذ اقلت في كتاب الله براهي وقال عمار بن ياسر اياكم واهي البراي فانهم اعداء  
السنن اعينهم الاحاديث ان يحفظوا فقالوا براهي ففضلوا او اخلوا وقال ابن عباس نبي الله صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم  
رواها لا يفتنون الامور برايهم ولم يكر عليهم احد **قال** اختلف الناس في التعبد بالقياس عقلا على طر فروع واسطة  
فاوجه ابو الحسن البصري والفقهاء واحاد بعض الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة ثم منهم من خص الاستحالة بشرعنا ومنهم  
من عم الحكم بالاستحالة في كل الشرائع وجوزة اكثر الصحابة والتابعين والفقهاء الادوية اكثر المتكلمين من الامامية السيد  
المرتضى رحمه الله واختلف مجتهد وزهري في وقوعه فذهب اليه الجمهور مطلقا والفا ساني والتمس في صورته احد ياما  
اذا كانت على الحكم منصوصا عليها اما بصريح اللفظ او باجابه وعلم بثبوته في الفروع والثانية ما اذا كان بقوت الحكم في  
الفروع او في اصله قياسا بحرم الفرب على حرم النافذ اما غيرهما فلا لوجود ما يمنع من ذلك سمعوا واهتار الله  
طالب ثوابه ومنع هذا السيد المرتضى رحمه الله وجماعه مطلقا لعدم ما يدل على وجود عقلا وشرعا وخرن لوجود ما يدل  
على عدمه سمعوا والحق ما اختلفوا الله طالب ثوابه لنا على المقام الاول وهو الجواز عقلا انا نعلم فقط ان كل عاقل  
اذا لم يعتبر سوي حكم عقلا لا يمنع عنده ان يقول الشارع حرم شراب الخ ومثله على ظاهره ان على حرمه الاسكار  
المعفي للوقوع الفتن والعداوة والبغضاء فقيتوا عليه كما شاركه في هذا المعنى كالتبذير وغيره ولو قال ذلك لسلطه  
العتول بالقبول والاستحالة كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم ولا ينعى بالجواز عقلا الا هذا وعلى الثاني يملوا من منع سمعوا  
في غير الصورتين المذكورتين وجوه **آقوله** تعالى وان يقولوا على الله ما لا يعلمون والقياس قول علي الله تعالى لا يعلم يكون

ط

الشوا



لو تضمنت اريت لو كان على اسك دين والجواب المراد بالاعتبار الانفاظ لانه حقيقة فيكون  
 الابه يدل عليه خبر معا نقل فان لم نجد قال اجتهد راي فقال بل العت الى العت البكر وعن  
 الخبر ان المراد التمثيل لا القياس لانه علم ممنوع عنه بقوله وما ينطق عن الهوى شلتنا لكن علم بين  
 العلم فيه ما مع انما خبر واحد اقول لما بين ان القياس ليس به بالادلة المذكورة شروع في ذكر  
 ما عارض به الخدم وهو قوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار روجه الاستدلال انه في المحل لا اعتبار  
 وهو ما خود من العبور وهو حقيقة في المورد المجاوزة بدليل فدلهم عبرت النهي وتسميتهم التفتية التي تدل  
 العبور معبروا والعبر الدرع التي عبرت من الجفن والاصل في الاستعمال الحقيقة اذا كان حقيقة في العبور  
 لم يكن حقيقة في غيره والالزام الاستدراك الخالف للاصل والقياس اعتبار لانه عبور ومجاوزة الحكم من الاصل الى  
 الفرع فيكون ما موراه في ان علمه مع ما اذا ضا الى الهم وقال لم قال حكم بكتاب الله قال فان لم نجد قال  
 فبنته رسول الله قال فان لم نجد قال اجتهد راي فافترق النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك قال الحمد لله الذي وفق  
 رسول رسول الله لما يحب الله ورسوله اجتهاد الراي لا بد منه في رده الى اصل الا لكان مرسله والراي المرسل  
 غير معتبر فيكون هو القياس في حال مرسل الله صلواته عن قبله القياس فقال رايته لو تضمنت ما لم  
 محجة اكبر شارة شبهة علم قبله القياس من غير علاج بالمضمة غير غير اذ راد وجرى حكم احد ما في الاخر  
 وذلك قياس لان ايراد هذا الكلام دليل على ان الجامع بينهما كما بينهما كل عاقل عارف بالوضع منه عند شمه  
 من عدم حصول الغاية المقصودة في الصورة عين فوجب ان لا يكون حكم المقدمه حكم المقصود واذ كان ذلك  
 قياسا وجب كون القياس حجة اما اولها فلو جوب التماس بالرسول علم واما ثانيا فلان قوله علم اريت خرج  
 محجة التقدير ولو لا ان تكون محجة القياس ممددة مقبرة عند علمه حسن ذلك اذا احتج بمخاطبة من  
 لا يعتقد كون القياس حجة بدليل كقوله علم الجارية المختصبة لما قال له سائلا يا رسول الله ان اذكر كنة  
 فريضته الجارية من ان لا يستطيع ان يخرج من محض عنه اينفعه ذلك اريت لو كان على ابيك دين ففرضت  
 اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الداحف بالفتن الحف دين الدين الا في وجوب القضاء وهو غير القياس  
 والجواب الاول ان المراد بالاعتبار في الابه انما هو الانفاظ لانه حقيقة فيه بدليل قوله تعالى في ذلك عبرة لمن  
 تخشى وان لكم في الانعام لعبر والاصل في الاستعمال الحقيقة وليت حقيقة في غير والالزام الاستدراك الخالف  
 للفصل ويتقد برأيه شرارة حله على الانفاظ لانه صدق الابه وهو قوله تعالى فخر بون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين

ولو كان المراد القياس الشرع ليقع بعد الكلام بخبرون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فثبتوا الذرة على  
 البر وهو في غاية الركاه والخروج عن قانوت اللغة والعرف وعدم المناشئة بكلام الله تعالى شلتنا  
 لكن لا يلزم من عدم القديسية الدالة على ارادة الانفاظ يحسن ارادة القياس الشرع شلتنا لكن يكفي  
 في الامتنان الاثبات بجزء واحد من افراد الاعتبار فيحمل على قياس منصوص العلم او ما اذا كان ثبوت  
 الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل كما هو مذمب القاتلاني والنهواني وعن ابن خبر معا ومرسل فلا يكون  
 حجة على ما تقدم شلتنا لكن قد روي انه لما قال معا اجمعه راي قال له النبي عليه السلام بل ابعث الى ابعث اليك ولا  
 يمكن الجمع بينهما لورود ما في واقعة واحدة سلتنا لكن انما انه اراد القياس لان الاجمعه اذا شترغ  
 الوسخ والجمعة في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الحنفية والتمسك بالبراه الاصلية **قوله** المنع  
 من تحقق القياس فيما بل انما ذكر ذلك للتمثيل لانه علم ممنوع من العمل بالقياس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى  
 ان هو الا وحى يوحى لان فيها ما ينبغي على حكمه ولا يلزم من كون القياس حجة فيما يكون القياس المستنبط  
 العلم حجة ولا علمه قال في العمدة الثانية فدين الداحف بالعقبا وذلك تقرره بان ثبوت الحكم في الفرع اقوى  
 من ثبوته في الاصل فهو من باب دلاله تحريم التافيف على تحريم القرب وكذلك في العمدة الاولى فان المضمة  
 والشرب يلزمها امر واحد لا بد منه فيها فهو مقدم لها وهو وضع الما في الغم وليت من الغلبة والجماع لا يلزم منها  
 فكانت نسبة المضمة الى الشرب اقل من نسبة الغلبة الى الجماع ولما لم يثبت الحكم الشرعي في طريق الادب  
 ان لا يثبت للغلبة حكم الجماع وذل ذلك لانه يقول كما سوا قلنا انما قياس اول نقل شلتنا لكنها منقولان بطريق  
 الاجاج فلا هو زائبات بحجة القياس الذي هو اصل من اصول الاحكام لوجه **قوله** اما اذا نص  
 على العلم ثم علم وجود ذلك العلم في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لا له لوجود المقضية في انفا معلوله وهو بط  
 ولا يمكن ان تكون العلم مانص الشارع عليه محضها محل التوافق والام تكرر العلم بآفة وقياس القرب على التام  
 ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى **قوله** هذا اشارة الى مسئلة في دفع الخلاف فيها الاول اذا  
 نص الشارع على علم الحكم بل يكون كافي في تقدير الحكم بما في محل الحكم المنصوص عنه من الحال التي علم وجود ذلك  
 العلم في من غير دون ورود ما يدل على التعبد بالقياس قال القوام نعم وهو مذمب اخذ من حليل والقاتلاني والنهواني  
 وابوكبر الرازي في الحنفية الكرخي في المكرة الاستناد ابو اسحق واكثر الشافعية والجمهوران وبعض الظاهرية وقال  
 ابو عبد الله البكري انه كذلك ان كانت العلم المنصوص عليه تحريم او كراهية واما اذا كانت علته لوجوب او ندب لم



















بما هو له سائر الاصول وهو المناسب القريب **اقول** هذا اشارة الى باقي اقسام المناسب وما ينفصل به  
بالنظر الى العلم باعتبار الشارع اياه وعدمه وذلك ان يقال الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او لا والثاني  
اما ان يعلم ان الشارع افاده الاول او لا وهو ما علم اعتبار الشارع له اربعة اقسام احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم  
كالاشتراك في نوع واحد مشترك فيه الجزاء والنبذة وهو مناسب للتحريم وقد اعتبره الشارع في محرم الخمر ونوع واحد ايضا  
اشترك فيه الخمر والنبذة لان الاختلاف بين الاشراكين والخمر غير ليس الا باعتبار اختلاف الحال وهو  
لا يؤثر في اختلاف الحال فاذا كان الوصف في احد النوع وكذلك الحكم بانما ان يكون نوع الوصف موثرا في جنس الحكم  
كالافادة من الابوين الموثرة في التقدم على الافادة من الاب في الميراث فلهذا في الميراث اعتبار اجتماع اثنين في قياس  
عليه التقدم في التلاحق لانه وصف مناسب وقد اعتبره الشارع في الميراث فالافادة من الابوين نوع واحد في الميراث  
اعتبر الميراث والتلاحق ولولا به الميراث لما كان لولا التلاحق الا انها يشتركان في جنس واحد وهو مطلق  
الولاية وتأثير الوصف في نوع ما من انواع جنس الحكم يقتضي كونه موثرا في ذلك الجنس كما لو ادعى الحكم  
المنتوب اليه الجنس هو الحكم في الفرع الثالث تبيين جنس الوصف في نوع الحكم كاستقاطقها الصلوة  
عن الخافض لتقليلها بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنس المشقة في استقاطقها الصلوة كما في تأثير مشقة السفر  
في استقاطقها الركعتين لساقطين فتعوقها الصلوة مطلقا نوع واحد يشترك فيه فضا الصلوة المتروكة  
بالجنس والسفر واختلافهما انما هو بحسب اختلاف الاستسباب ليس لثبوتها اما المشقة اللاحقة للجنس فالحالفة  
للمشقة اللاحقة ليسا فوفهما نوعان مختلفان يشتملها جنس واحد وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف المنتوب  
اليه الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة اللاحقة للجنس الرابع تاثير جنس الوصف في جنس الحكم كتقليل الا  
حكم بالحكم الذي لم يشهد له اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف في الجواب الجدل اقامه لظنة الشبهة مقامه  
قياسا على اقامه الحلف بالبراءة المحرمة مقام وطية في الحرمة لما كانت الحلف مظنة الوطية فكذا يشترك في اقامه ظنة الشبهة مطلقا  
مقامه في الحكم والمظناتان مختلفتان في مظنة القذف محالة لمظنة الوطية فلهذا جوده اليه بينهما حتى ينفصل الحكم بينهما  
مختلفا للجمعية ايضا لان الجواب لمخالف محرم الحلف واقوي من هذا الاقسام الاول وهو ما اذا كان نوع الوصف  
موثرا في نوع الحكم فلهذا النظر الى اوصاف الحكم باعتبار ما به الاشتراك بين وصف الاصل والفرع لا الخا  
نوعا فاما يشتركان في الجمعية وفي موانعها من الاجناس والفضول وفي لوازمها من خواصها والاتفاقيات بينها الا بالامور  
التي رجع العارضة كالحال وما عداها من غيرها وكذلك حكم الاصل والفرع فانها لما اتحدت في اشتراك في ذلك كله وامامنا التوجه

انحسب

تحقيقه

في جنس الحكم او نوعه في جنس الحكم وجنسه في نوع الحكم فالنظر الى اوصاف الحكم بعينه الوصف الحكم اوصاف الوصف  
المتشاكلات بينهما ثم ان مشترك الجنس متساوية القرب البعد فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب اقوي مما  
كان الاشتراك بينهما في جنس بعيد خاصة والاشتراك في البعيد اقوي من الاشتراك في الابعد خاصة قيل واعلم  
اوصاف الحكم كونه حكما ثم قسم الى محرم واجاب وندب وكرايمه والواجب تنقسم الى عبادته وعبر عما دونه والعبادة  
تنقسم الى الصلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى فرض وتفل فما ظهر تأثيره في صلوة الفرض اخص مما ظهر تأثيره في  
الصلوة مطلقا وهو اخص مما ظهر تأثيره في العبادة مطلقا وكذا الحال في جانب الوصف فاعلم اوصاف الحكم وصفها  
يناط به حكم شرعي كونه وصفا متساويا في القرب والبعيد مما تنقسم حفظ النفس بالحد فالاوصاف انما تعتبر اذا نظر القائل  
الشارع اليها وكما كان التماثل اكثر كان النظر الى اوصافها اقوي وفي هذا الكلام موضع نظر فانه قسم الواجب الى صلي  
مغير ثم قسم الصلوة الى فرض وتفل فيلزم من ذلك كون التفل قسما من الواجب وقوله الفرض اخص من الصلوة فانه نظر لفظ  
الفرض على غير الصلوة والحلف ان يثبتا عموما من وجه لصدق الصلوة على غير الفرض وقوله الله طاب ثراه واقوالا الاول  
يريد به اقوي الاقسام الاربع المذكورة الا اوصاف المناسبة مطلقا لان الوصف الملازم الذي شهد له اصل معتبرا للاختبار  
اقوي منه القسم الثاني من القسم الاول وهو افاده الشارع ولم يلفت اليه من غير اعتبار اتفاقا وان كان فسادا وذلك  
كقول بعض العلماء بعض الملوك لما جاء به في ثياب رصفان وهو صائم عليك صوم شهرين متتابعين فاعلم انك عليه حيث  
لم يامره بالعقوبة قال لو امرته بذلك سهل عليه استسهل اعتناق رغبة في قضاء طوائف المصلي في اجاب الصوم عليه  
تضييقا بما له في حره وهذا وان كان جنبا شاعرا به لم يشهد له اصل الا اعتبارا بل ثبت ان الشارع افاده وافرض  
عنه في مواضع من الكتاب العون الثالث من القسم الاول وهو ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ولا يعلم ان الشارع افاده  
وهو المجهول وهو ما يكون كذلك ايجهول الثالث الشارع اليه الفاعل واعتبار الجسب اوصاف خاصة اخص كونه  
وصفا مصلحا في الجواز الا في هذه الحتمية عن عموم كونه مصلحا شهد له بالاعتبار الشارع ملتفتا الى احوال  
المصالح في الاحكام كالتقدم وهذا القسم هو المصالح المستقلة الوصف المناسب تنقسم باعتبار الملازمة والاعتبار  
وعلمها الى اربعة اقسام الاول ملازم شهد له اصل معين هو الذي اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه وهذا متفق على  
قبوله بين القاصدين ذلك كقياس القتل بالقتل بالحد في اجاب القصاص فان خصوص القتل وهو نوع  
واحد يشترك فيه العمل بالحد والقتل بالقتل بغيره خصوص وجوب القصاص وهو نوع من الحكم وهو مفعول تأثير  
نوعه في نوعه وعموم جنس الجنابة معتبر في عموم جنس العقوبة وهو مفعول تأثير جنسه في جنسه اذا الجنابة جنس

هو اشبه ما علم

هذا هو الثاني  
من اقسام  
المناسب



العقل والعقوبة جزئ القصاص التام لا يكون ملائما ولا شريفاً له اصل فمردود بالاجماع مثل حرمان القاتل  
 المبررات معارضه بعض مقصوده لو قدر انه لم يرد فيه نص لقوله علم القاتل لا يورث او غير ذلك الثالث ما يكون  
 ملائماً ولم يشهد له اصل معين بالاعتبار فمعه انما اعتبر جنة في جنة لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه  
 وهذا هو المصالح المستلزم الرابع ما لا يكون ملائماً اي لم يورث جنة في جنة الحكم وشهد له اصل معين بالاعتبار  
 اي اثر نوعه في نوعه كالاستكثار فانه وصف مناسب لتخريم التناول صيانة العقل وقد شهد له الخبر بالاعتبار  
 لكن لم يشهد له سائر الاصول يسمى المناسب القريب وفي قوله خلاف بين القاييسين والظاهر عند اكثرهم قوله  
 وبين سائر الاقسام الاربعه والاربعه التي قبلها ن داخل **قال في الحاشية ان الشبهة الاولى**  
**العلية** الوصف الذي لا يناسب الحكم كان متلزماً للمناسبة من شها وان لم يكن متلزماً من طرد او ليس بمتلزماً  
 لانه ليس بمناسب فليكون مردوداً اجماعاً وقيل الشبهة الوصف الذي لا يناسب الحكم لكن قد عرف بالنص تأثير  
 جنة القريب في الجنة القريب لذلك الحكم فمن حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في ذلك الحكم ومن حيث  
 علم تأثير جنة القريب في الجنة القريب الحكم مع ان سائر الاوصاف ليس كذلك يظن استناد الحكم اليه ليس علمه لما  
 ايضا عدم **اقول** اسم الشبهة يطلق على كل قياس الحق الغرض فيه بالاصل جامع بينهما واختلاف في تعريف الوصف  
 الشبهائي فقال القاضي بوجوب الوصف اما ان يكون مناسباً لذلك انما الاول المناسب الثاني اما ان يكون  
 متلزماً للمناسبة للحكم ندائه اولاد الاول هو الشبه الثاني هو الطرد وقال اخرون الوصف الذي لا يناسب الحكم  
 اما ان يكون قد عرف بالنص تأثير جنة القريب في الجنة القريب لذلك الحكم اولاد الاول هو الشبه لانه من حيث عدم  
 مناسبة الحكم يظن انه غير معتبر فيه وان الحكم غير متشبه اليه من حيث تأثير جنة في جنة مع اتفاق ذلك غير  
 من الاوصاف يظن استناد الحكم اليه من حيث هو جازي الا وهو من غير القاييس لان الوصف الشبهائي ان لم يكن  
 مناسباً للحكم كان طرداً بالوصف الطرد مردود بالاتفاق وان كان مناسباً خرج عن كونه شبهائياً لما تقدم  
 في تعريفه والمناسب مقبول عند القاييسين اجماعاً ولان التعويل في العمل بالقياس واثباته انما هو على عمل الهمايه  
 ولم يثبت عنهم المنسك بالوصاف الشبهيه لانا قد بينا ان المناسب غير العمل بالعلية فالشبه اول ان لا يكون  
 والاعلية وقال اخرون ان ينفذ طر العلية اجابوا عن الاول بانه رد الوصف الذي لا يكون مناسباً مطلقاً ومنه الاتفاق  
 عليه بل الاتفاق انما هو على رد ما ليس مناسباً ولا متلزماً له لم يورث جنة في جنة الحكم اما المتشبه للمناسبة  
 او الذي اثر جنة في جنة الحكم فلام انه مردود وهو نفس المتشابه وعمر الثاني بالحق من الحاشية دليل حجية القياس

شبهة

في عمل الصحابه بل التعويل فيه على قوله ن فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره ما عدم ثم اوجبوا بان لا يظن كونه مستلزماً للعلم  
 كان الا شراً كفي بعيداً عن الاستدراك في العلم وحيثما تغيرت الشبهة انما ثبت ان الحكم لا بد له من علم وان العلم اما  
 هذا الوصف الشبهائي غير ثم راي ان جنة هذا الوصف مؤثرة في جنة ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في غير من  
 سائر الاوصاف كان ميل القلب الى استناد الحكم اليه ذلك الوصف قوي من ميله الى استناد ذلك الى غيره من الاوصاف  
 واذ ثبت ان مقتضى النظر العلية كان جازي وجوب العمل بالنظر والجواب عن الاول ما ذكرناه من ان الشبهة ليست بعلة  
 على ما عدم فلو لم يكن ملزماً للعلم لمكانه كذا قال المصنفين في النكاح وفيه نظر فان ملزوم ما لا يكون علمه لا يتبع ان  
 يكون ملزوماً للعلم وعن الثاني المنع من احتياج كل حكم الى علية والا لزم التسلسل ومنع من الاوصاف فيما ظهر في جاز  
 تعليل الحكم بوصف لم يظهر او كون العلم مجموع الاوصاف او احد جزئيات الوصف يجوز وجوده مانع في الغرض وعدم شرطه  
 عنه والحق ان هذه الاحتمالات قد حجت في القطع بكون الوصف علمه اما الظن بذلك فلا يمكن بسبب ان يمنع عدم العلم  
 بالظن لقوله ان بعض الظن اثم واجتنبوا الكثير من الظن **قال في الحاشية الرابع في الدوران** وهو الاستدلال في الوجود  
 والعدم ويسمى الاول الطرد والثاني العكس وقد يقع في صورته واحد كالحكم المستلزم استكثاره للخير في عدمه لعدم وقدر  
 في صورته من ليس جازي لوجوده في العلة المعلوم التساوي بين واحد من العلة وشروط العلول المساوي والحد والمورد والمورد  
 والمصافين في الحد والحركة والزمان واحد المعلومين المتساويين مع **الافراد** الدوران عبارة عن ثبوت الحكم عند وجود  
 وصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف وذلك قد يكون في صورته واحد كالحكم مع الاستكثار في العقبه فانه لما لم يكن مستكراً  
 في اول الامر لم يكن حراماً ولما لم يحد له وصف الاستكثار لم يجد له وصفاً لم يجد له ولما زال عنه الاستكثار لم يصر حلالاً زال الحكم  
 وقد يكون في صورته من الكيل والمحرم التفاضل فانه موجود عند وجوده كما في البر ومعدم عند عدمه كما في الثياب والاول قوي  
 لانه ينطبق في الاحوال في الثاني لا ينطبق في الاول مثل جواز كون العلة في صورة الوجود لم ينعى المحل او شي من خواصه  
 وهي مقتوده في صورته لعدم ومل بموجبه مال قوم ن لاننا قد بينا ان مقتضى العمل بالنظر واجب اما الاول فلان الانسان له  
 وجه غير باسمه فغضبه ثم دعاه بغيره لم يغضب وتكرر ذلك مراراً فغضب على الظن ان علمه غضبه دعاه بذلك الاسم وبما  
 بلغ العلم به التكرار ذلك معلوم بالضرورة واذ افاذا النظر في هذه الصورة كان مفيداً له في كل صورة لانه انما افاذا النظر  
 بحد الدوران وهو حاصل في كل صورة من صورته واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل بالنظر وفيه نظر للمنع من عدم وجوب  
 العمل بالنظر والاكثرون على انه ليس بجازي لوجهين احدهما ان بعض الدوران لا ينفذ نظر العلية فوجبان لا يكون شراً في  
 مفيد النظر العلية اما الاول فلان الدوران محقق بين العلة والمعلوم المساوي ومن المعلومين المتساويين مع امتناع كون

وجوب



المعلوم علته لعلته وكون احد المعلومين علته للاخر وكذا اجزاء العلة المساوية لها في العموم والخصوص كقوله  
واين معهما انتفا العلية وكذا اشراط العلول المساوية لها في دايمة مع ذلك العلول ومع علته وليست علته  
المشروط ولا العلة والحد دايمة مع الحد ودو الجوهري مع العرض كالجسم مع الكون واحد المضافين دايمة مع الاخر كالابوة  
والبنوة والحرية دايمة مع الزمان مع انتفا العلية في ذلك كقوله فاما الثاني فلا لانه لو افاد ظهر العلية في صورته  
ما من صور الدوران لكان اما الدوران فيلزم الترجيح من غير مرجح للحقيقة في غير تلك الصورة مع عدم  
افادته فظن العلية وان كان الامر اخر فيكون المفيد لظن العلية انما هو ذلك الامر الاخر او مجموع المركبة ومن الدوران  
وعلى كلي التعديرين لا يكون الدوران محرومة علة تامه لظن العلية الوصف الدايمة وهو الماهي الثاني وهو الذي يدل عليه  
المعتقدون وذلك لان انعكاس في العلة الشرعية غير شرط فلا يكون معتبرا فيبقى الطرد في حده وهو غير قابل على  
العية انتفا واغترض بانه لا يلزم من عدم افاده كل من العكس والطرد في حده ظن العلية ان لا يكون مجموعهما  
معيده **قال في الحاشية في الترتيب** وهو عبارة عن عدو وصف ادعى بالاستغناء الاختصاص  
فيما سلب العلية كل واحد واحد الا المدعى ليس طريقا الى الجواز الاستغناء عن العلة فانه لو كان كل حكم مستندا الي  
علة لزم التسلسل وكون العلة غير منزهة الاقسام احدى او مائتة كجسم او جميعا او الحكم مشروطا في الاصل  
بما ليس في الفروع او منوعا عن الفروع لما عدا العلم الجامع بين الاصل والفروع قد يكون بالغا الفارق كما يقال لا فرق  
بين الاصل والفروع الا كذا وكذا وكل منهما لا تأثير له في الحكم فيترك الحكم بينهما وهو الاستدلال في عرف الحنفية وقد  
يشتمل تنقيح المناط اما اذا كان الجامع الوصف المستنبط ثابتا في الحكم في الاصل معللا به تسمى خرج المناط واثبات الوصف  
في الفروع تسمى تحقق المناط والاول يرجع الى الترتيب وبطلان يستلزم بطلان **اقول** اصل الترتيب اعتبارا عن الجواهر  
والمستعار حديثه معد ذلك المردية من اعتبارا قبل قسم الاقسام التي يذكرها القاسم ويهيئ انتفا العلية  
عنه كتحقق العلية في بعض واعلم ان الترتيب ان كان حاصرا بحيث لا يكون ثم احتمال الا وهو مندرج في احد القسمين  
كما يقال هذا الحكم اما ان لا يكون معللا او يكون فاما هذا الوصف في غير هو بطل الاول والثالث فتعبر الثاني وهو  
طريق مفيد للحكم اذا بطل القسمين المتباينين للمدعى بطريق مطلق وهو المعول عليه في العلة العقلية وقد  
يتصل في الامور الشرعية كما يقال ثبت بالاجماع ان ولاية الاجبار معللة اما بالصغر او الكبار وبطل الاول المستلزم  
ثبوت الولاية على الصغير التيب وهو منقطع بقوله على التيب احق بنف من وليا واما الترتيب المستلزم  
اذ لم يدعى الاجماع على اخصار العلة في الاقسام المذكورة بل انما يفتقر على ان يقول مثلا حرم الربا في الربا اما ان

تكون

تكون معللة او لا والثاني سبط لانه خلاف المتعارفين تعليل الاحكام الشرعية بالحكم والاول اما ان تكون  
معللا بالعلم او العقل او الوقت او المال والكل بطل الا العلم فقير التعليل به وهو محجة عند بعضهم لانه لما كان العلم  
على الاحكام ان يكون معللة بعقل ظاهر ولم يظهر للمجتهدين بعد البحث وان كل سوي الاوصاف المذكورة وانتفا عن  
كل واحد منها ما لونه علة سواء الوصف المذكور على الظن ان الحكم بعقل به والعقل بالظن واجب عند اكثره لانه ليس  
حجج الجواز استغناء الحكم عن العلة فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل فان الحكم بعقلية العلة يكون معتقدا الى  
علة والحكم بعقلية تلك العلة علة اخرى وهكذا الى غير النهاية شلتنا لئلا يجوز ان تكون العلم احوافا بل ما ذكرتم  
من الاوصاف احدى احدى بان تكون احد تلك الاوصاف مثبتا الى طبيعتين احدهما علم الحكم والاخرى لبيته  
كذلك او ما تتركب من بعضها مثل وصفي منها او ثلاثة او تكون العلم مجموع تلك الاوصاف شلتنا ان العلم ذلك الوصف  
كلن الجرح في الحكم في الفروع عند حقيقة الجواز كون الحكم موقفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفروع او ان الحكم مانعا  
على العكس فذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يسهل القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف  
محتقنا وفيه نظر لما عرفت من ان تطرق الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم بالعية اما الظن فلا واعلم ان الحاق  
حكم المستكوت عنه بالمخصوص عليه قد يكون بالغا الفارق بينهما كما يقال لا فرق بين الاصل والفروع الا كذا وكذا  
وهين كون كل منهما لا تأثير له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفروع فيه الخفية يسمون هذا بالاستدلال ويترقبون  
بينه وبين القياس وشبه الغرض ان تنقيح المناط وهو ان يقال لهذا الحكم ابد لم يمتوت وهو اما القدر المستكوت به  
الاصل والفروع او القدر الذي استأثر به الاصل عن الفروع والسبب بان الفارق ملغى فثبت ان الشرع هو العلم  
وهو محقق في الفروع بحج حقه الحكم فيه وهذا الطريق راجع الى الترتيب وكما يدور عليه ما سئل كونه طريقا صالحا  
للتعليل فهو وارديا من جوان كالحكم غير معلل اصلا وكون العلم مجموع ما به الافتراق او ما يتركب من بعض  
اقسامه او الموكب بما لا استواء الافتراق وغير ذلك مما ذكره واما خرج المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد  
في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع دون علة كالا جتهاد في معرفة كون الاسكار علة لتحريم الخمر جتهاد  
قياس عليه مشاركة في ذلك كالتبني واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلومة علم مطلقا  
بنص او اجماع او استنباط في احاد الصور كقوله قبله فاما مناط وجوب استقباله وبي معروفة بقوله تعالى وصيت ما كنتم  
فولوا وجوهكم شرط وكون من الجوهري اي جهة القبلة حال الاشتباه فظنون بالاجتهاد والتفكير **الامارات قال في**  
**الفصل الثالث في مبطلات العلة** وفيه مباحث **الاول** النقص وهو وجود الوصف مع عدم الحكم قيل مع



مطلقا وقيل لا يمنع مطلقا وقيل يمنع في المستسطة دون المنصوص وهو الاقرب اما في الاستسطة على قدر التسليم  
فلان علم الحكم ان اعتبر فيه كذا المعارض لم يكن قبله علم تام وان لم يعتبر وجدا لم يكن مع فلا يكون معارضا اما المنصوص  
فانما كالعالم في تخصيصه كجوابه اما يمنع وجود العلم في النقض وليس للمعارض في الاستسطة ان يكون مضافا لانه  
استقال الى مثله اذ في ذلك لا يمنع عدم الحكم في النقض ان كان استقال الحكم مذهب المعارض خاصة لانه  
مخرج في المستلزم فلو ساعد المستدل على انتفاء ما كان مذهب الاول لم يمانع الجواب الاقرب ان خلف  
الحكم عن العلم لا مانع يندرج في علمه لان العلم مستلزم له انما فاذ لم يثبت الاستسطة فان كان لا مضافا  
المانع وان كان الاقرب في العلم ما النقض المستلزم وهو نقض بعض الاوصاف فانه لا يندرج في العلم كما  
لو قلنا في القابض مخرج مجهول الصفة حال العقد عند العاقد فلا يندرج كذا قال بعض عبد المعترض بما لو تدرج امره  
لم يكن مانع بين عدم تأثير كونه مسبعا لم النقض لا يندرج مجرد ذلك والكره نقض يورث الحكم وهو موجود مانع  
تخلف الحكم كالمشقة في الحال ولو غير وارد لان الحكم موقوف بالوصف الضابط **الاول** لما فرغ من ذكر الطرق  
التي يردع القابض انما دل على كون الوصف علم الحكم شرع في ذكر الطرق الدالة على تحقق ذلك في موارد النقض  
وعدم التأثير والقبول بالوجه الاول النقض وهو عبارة عن وجود الوصف المدعى كونه علم الحكم متفكرا عن  
ذلك الحكم وقد اختلف في ذلك فزعم قوم انه يندرج في علم الوصف مطلقا اي لو كانت العلم منصوصة او مستنبطة  
وهو مذهب اكثر اصحابنا حنفية واحمد وقال اخرون انه لا يندرج مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت عليه  
الوصف قد ثبتت بالنقض لم يندرج في التخصيص فربما وان كانت مستسطة قدح كاي تغليل الجواب انما هو الفصل  
العدد والعدوان وخلفه عنه لان الابدع واختار المذهب طارئة انه يندرج في المستسطة على يد برادة الاستسطة  
العلمية دون المنصوصة وهو الحق اما الاول فلان ذلك الوصف اما ان يعتبر في انتفاءه ذلك الحكم انتفاء المعارضا  
او لا يعتبر فان كان الاول لم يكن الوصف محمده تمام العلم بل يكون جزاء استناد الجزاء الاخر انتفاء المعارض وان لم يعتبر  
كان الحكم لازما لذلك الوصف في كل صور وجوده وحقق مع وجود المعارض وذلك يندرج في كونه معارضا  
فيكون خلف الحكم عن الوصف المذكور قادحا في كونه علمه لذلك الحكم سواء حقق المعارض في صورته المتخلف او لا واما  
الثاني فهو جواز تخصيص العلم اذا كانت منصوصة فلان دلاله العلم المنصوصة على وجود الحكم في علمه كذا لا لفظ  
العالم على افراده فانه لا يفرق بين قول الشارح حرم كل منكر بين قوله الاسكار علمه المحرم وكما ان تخصيص العام  
جائز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص فكذلك تخصيص العلم خلف الحكم عن كونه في بعض صور وجوده

لا يندرج في كونه علمه في ذلك البعض وجواب النقض لا يمكن الا باحد من احد المنع وجود العلم في صورته النقض  
كالمقال الشارح في الوضو طارئة حكمية في شرط فيها اليه كايتم فيقول الحنف فيسقط بازاله الجائز فيقول الشارح  
لا انما ازاله الجائز طارئة حكمية ومثل المعارض ان يستدل على وجود العلم في صورته النقض قال قوم لا مانع من  
قلب القاعدة بانقلا المستدل معترضه والمعارض من استدل لا يكون انتفاءا من مثله الى اخرى قبل تكميل الاستدلال على  
الاولى وموجب عند اهل النظر ان المستدل كان بعد اثبات الحكم في الفرع وهو استسقاط النية في الموضوع  
المقال المذكور صارا لان بطلان كون ازاله الجائز ليست حكمية وقال اخرون نعم اذ به يحقق انتفاء العلم بكلام  
المستدل فكان له ذلك كغيره من الاعراض وفصل اخرون فقالوا ان عين ذلك طريقا للمعارض في عدم كلام  
المستدل وجب فيه لانه ختمنا في المظاهر وان امكنه القدر بطريق آخر وهو افضل المقام فلا اعتراض للمع  
طالب تراه بانه ان كان مستمرا لم يخرج عن ذلك تعدد الطرق الاخرى وان لم يكن لم يعبر طريقا بتفاجره لما لو كان  
المستدل قد دل على وجود العلم في محل التحليل بدليل هو موجود في صورته النقض فاذ منع وجود العلم فيها  
فقال المعارض قد انتقض دليلك الذي استدللت به على وجود العلم لم يكن ذلك سموا لانه انتقال من نقض  
العلم الى نقض دليله وذلك كالمقال الحنف في مثله يثبت النية بغيره التي تسمى الصوم فوجب ان يندرج كاي محل الزمان  
ودل على وجود الصوم بقوله ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فقال المعارض بذلك  
منقوض بما اذا نوي بعد الزوال اما لو قال المعارض ابتدا لا يخلو حاله من ان ينفك وجود الصوم في صورة  
النقض وهو ما اذا نوي بعد الزوال او لا تعتقد فان كان الاول فقد انتقضت عليك لوجود مانع انتفاء الحكم وان  
كان الثاني انتقض عليك كان متوجها الثاني المنع من انتفاء الحكم في صورته النقض واعلم ان النقض انتفاء الحكم عن صورة  
النقض انما يتوجه اذا كان انتفاء الحكم عن تلك الصورة مذهب المستدل اولا والمعارض كالمقال الشارح في سبب الوطب  
بالمرابح ربوي اجبت متفاضلا فلا يصح كالمراجع صا عابضا غير فيقول الحنف فيسقط على اصلك لعل بان بيع صحيح فانه  
بيع ربوي اجبت متفاضلا اما لو كان مذهب المعارض خاصة لم يتوجه النقض لان خلافا في صورته النقض كحال فيه  
صورته التحليل وهو محجوز بالدليل الذي ذكره المعلق في المستلزم جميعا كالمقال المعارض بذلك الوصف لا يطرده على اصحابنا  
فلا يلزم من الانتفاء اليه جوابه بان يقول المستدل ما ذكرته بجم عليك في الصورة ومنه يمكن في صورته النقض لا يكون  
جم في دفع الاحتجاج والالكان بجم في محل النزاع وانه في المحجوز المطلوب الجم لغة الغلبة في الهم الجواب عن النقض المنع  
من انتفاء الحكم عن صورته النقض اذا كان انتفاء الحكم مذهب المستدل خاصة اولا والمعارض بل يكون الجواب عن بيان ثبوت

مدم



مانع من الحكم في صورة العقب او انتفاء شرطه عن غير ذلك **تنبيه** اذا تخلف الحكم عن العلم بالمانع بل يقدح  
 في علمية ادم الا قال جماعة من المحققين نعم وهو مذهب المصنف طاب ثراه ونحو الذين لان العلم بتكريم الحكم لانه اذا ثبت  
 ثبوته في جميع صور ثبوتها خالية من الموانع فاذا وجدت العلة وفقد الحكم في صورة ما فانما ان يكون فقد لا امر ولا مانع  
 كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل استلزام الحكم وذلك بوجوه ان لا يكون علمه وقال اخرون لا يقدح  
 الا في وجه مثل هذه العلة استلزام الحكم قطعاً بل ظاهر ان الحكم عن كونه بعض الصور لا يكون قادراً على كونه موطئ  
 لان الحكم عند وجوده المقضي ارتفاع المانع وجوب وجوده والازم التراجع من غير مرجح وهو في نفسه فاقدرنا وجود المقضي  
 بتمامه فصوره الخلف فان كان المانع محققاً كان الخلف مستلزماً اليه وان كان منتفياً فمحتمل لعدم الحكم اليه  
 عدم المقضي وهو المانع **ففي** النقض المذكور عبارة عن نقض بعض اوصاف العلم كونه في وجه الغائب مع مجهول  
 الصفة عند العاقل حال العقل فلا يصح كقولنا بعتك عبداً فيقول المعارض سقض بما لو تزوج امرأة لم يكن  
 يستلزم النقض على البيع بل حدود نقض السابق وهو مجهول الصفة وقد احتج في شناعة والاكثر من ذلك ان  
 المستدل انما علق الحكم بالجمهور من كونه مبيعاً وكونه مجهول الصفة لا مجرد كونه مجهول الصفة والمنكوحه ليست مبيعا  
 وابطال العليل بعض اوصاف العلم يستلزم ابطال التعليل بما لو بين المعارض عدم ما يثبت الوصف الاخر الذي  
 وقع به الاحتراز عن النقض كونه مبيعاً في المثال المذكور في الحكم الابا فترده ولا مع انضمامه الى الوصف الاخر  
 النقض والمستدل ان في مصرعي التعليل بالجمهور بطل التعليل بعدم الثاني ان فترده با بدأ وصف الدليل  
 لا تأثيره البتة في الحكم كالاوصاف الفردية لا بالنقض وان نزل الكلام على التعليل بالوصف المنقوض بطل تعليله  
 بالنقض كونه في وادعى العلم بتمامه فان قلت الوصف المذكور ان لم يكن موثراً في الحكم مطلقاً فلا يمنع من اخذه  
 في التعليل لدفع النقض فقلت دفع النقض مدفوع على كونه جزءاً من العلم لانه اذا لم يكن جزءاً من العلم لم كانت العلم الجز  
 الاخر لا غير معين وجوده في صورة النقض مع فقد الحكم فيحقق النقض ولا يثبت في ذلك ذلك الوصف المذكور  
 واما اكثر فعبارة عن تخلف الحكم المعلق عن مبيع العلة اعني الحكم المقصود من الحكم فهو نقض يرد على المعين  
 دون النفاذ كالمثل الخلف في مسئلة العاصي متعارف فوجب ان يرخص في تشكيك كغير العاصي فخره ومن  
 مناسبه التفرقة للخصم فيقول المعارض ما ذكرته من الحكم هي المشقة مصطنعة فانما موجوده في الجمال وارب  
 الصانع الشافعي في الحضر عدم الرخصة قد اختلف فيه والاكثر من علمه انه غير وارد لان الحكم علق بالوصف  
 الضابط للحكم لا مجرد الحكم لكونه غير منضبط بنبذ او في مختلفه حسب اختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما ملأ

بما فيه مح

شانه فذاب الشارع رده الى المظان الظاهرة الخلية دفعا للعسر الناس والخط في الاحكام لقوله تعالى  
 جعل عليكم في الدين من حرجي واذا لم يكن الحكم في العلة لم يكن لا يبراد النقض علمياً **ففي** **البيان** **التام**  
**التام** وهو بقا الحكم بدون ما فرض علمه ويؤيد على نفي علمه الى الوصف لان بقا الحكم بعد عدم وجوده قبل وجوده  
 يوجب استغناءه عنه فلا يكون علمه واما عدم العلم فيكون حاصل مثل ذلك الحكم في صورته اخرى علمه غير  
 العلم الاولي والا قرب منه غير شرط لا يمكن تقليل المتأولين بالمتنوعين اما مع اتحاد المحل فالاقرب جواز  
 ايضا في المنصوصه لانه معرفة او باع الحار كقتل الزاني وجوب وهو التام الحديث **اقول** هذا الطريق  
 الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس علمه للحكم وهو العلم بعدم الثاني وهو عبارة عن بقا الحكم بدون ما  
 فرض علمه لذلك الحكم وهو قادح في علمه الوصف المذكور لان الحكم لما بين موجودا بعد عدم ذلك الوصف وكان  
 موجودا قبل وجوده علمنا استغناءه عنه والاستغناء عن الشيء يقتضي ان يكون معللاً به وانما لم يكتف به الاستغناء  
 الوصف بقا الحكم بعد عدمه لان المتكلم لم يعمد ان الباقي مستغن عن المؤثر فعدم مؤثره مع بقائه موجودا  
 غير قادح في علمه فلهذا ضم اليه القيد الاخر وهو قوله وكان موجودا قبل وجوده وهذا حق ان فترده العلم  
 بالمؤثر اما اذا فترده بالمعرف فلا لان العالم يعرف بالصانع في وجوده فيقول وجوده وبعد عدمه واما عدم  
 العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورته اخرى معللاً بعلة متعارفة للعلم الاولي والحق ان ذلك غير  
 قادح في علمه الوصف للحكم في الصورة الاولي لان العكس اعني انتفاء الحكم انتفاء العلة غير واجب في العلم مطلقاً لوجز  
 الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة اما مع تغير المحل فمتفق عليه كما باصر الوط في الزوجه بالعقد في المولى الملك  
 واما مع اتحاده فمع منه القاضي ابوبكر الجويني مطلقاً وجوز اخرون مطلقاً وفضل قوم فقالوا انه جائز في المنصوصه لا  
 في المستطعة ومما خيبر العزالي المصنف طاب ثراه اما الاول فظاهر ان القتل العمد والوفاء بالزواج الاحسان  
 والرد في الاسلام قد ثبت لواحد من كل واحد من هذه الامور علمه متفق في وجوب العلم بالصفة وكذا  
 تفاق الوصف والفصل فان القدم وكل واحد من الاحداث المتعارفة لا يمتنع لواحد من كون كل منها علمه متفق  
 في اجاب الوصف وعدم واحد لا يوجب عدم الحكم لوجز استناده الى واحد غير واحد والثاني فلان من اعطي فترا  
 فقيماً فربما شيا احتفل ان يكون الداعي اياً ذلك الفقر خاصه والفقر خاصه والقوانين خاصه ومجموعها ومجموع  
 اثنين منها ومنه الاحتمالات متنافية لان كون الباعث الفقه خاصه ينافي كون الباعث غير او كونه جراً من الباعث  
 فان بقيت متساوية امتنع حصول فن واحد منها على التفسير فلا يمكن الحكم بكونه علمه وان ترجح بعضهما فذلك المرجح لا بد



وان يكون الامر والناسبه ولا يفرق ان الاشياء بينهما فاذن الواجب هو العلة دون المرجوح ثبت ان العلة  
واحدة في كل من انتفاجا الحكم ويكون وجود الحكم منفكاً عن الوصف المسمى كونه علة له ما خفي عليه  
وهو المدعى ان العلة لا يكون رد اول الامر الى اخره واخره الى اوله واصلها راس البعير خطا منه الى ذراع **القول**  
**الحكم الثالث** هو تعليل بعض الحكم على تلك العلة مع اتحاد الاصل وقد اكدوا جماعه لان الحكم ان الممكن  
اجتماعها لم يقدح في العلية لا مكان تأثيرها في تشبيه ان تافيا استوعب اجتماعها في الاصل لا بشرطها وحده  
وجوزها اخرون لا مكان تافيا في الفرع دون الاصل وهو في الحقيقة معارضة الا انه لا يمكن منع وجود العلة في  
الفرع والاصل لان اصلها وفرعها واحد لكن المستدل منع حكم القالب في الاصل وقدح تأثير العلة فيه بالنقض  
وقلب قلبه اذ لم ينفذ الحكم ثم القالب قد يذكر القالب لا ينفذ مذهب كقول الحنفية في اشتراط الاعتكاف  
بالصوم لئلا يكون قربة بنفسه كالوقوف يعرفه فيقول المعترض لئلا يخصص فلا يعتبر الصوم  
في كونه قربة كالوقوف يعرفه فالحكم ان اجتماعه في الاصل متساويان في الفرع وقد يذكر لا بطلان مذهب خصمه اما  
صحيح كقول الحنفية المستخرج من اركان الوضوء فلا ينفذ فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول المعترض فلا يتقدم  
بالوجه كالوجه وانما ضحكنا كما يقال في الغائب عند معاوضه مسقط مع الجهل بالعوض كالتكاف فيقول المعترض  
فلا يثبت فيه خيار الروية كالنكاح فيلزم من فساد خيار الروية فساد البيع **القول** هذا هو الطريق الثالث  
من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القلب وهو عبارة عن تعليل بعض الحكم المذكور على تلك العلة  
ورده الى الاصل المقتضى عليه عينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رد ذلك الى اصل اخر لكان حكم ذلك الاصل  
الاخر ان كان حاصله في الاصل الاول كان رده اليه او الى ان المستدل لا يمكنه منع وجود العلة فيه لان قياسه  
مبني على وجوده فافيه ويمكنه ان يمنع وجوده في الاصل الاخر لانه لم يثبت منه اعتراف بوجوده فافيه وان كان غير حاصل  
كان اصل القياس الاول نقضاً على تلك العلة لانها موجودة فيه مع عدم حكم الاصل الثاني وجود العلة بدون  
الحكم هو النقض على ما تقدم وقد اكدوا قوم وجوزها اخرون اما الاولون فقد اوجبوا بان الحكم الذي علقه القالب على  
علة القياس ما ان يثبت اجتماعه مع الحكم الاول الذي ادعاه القياس او لان كان الاول لم يكن فادعاه العلة لان  
العلة الواحدة جاز ان تكون على حكمين مختلفين وان كان الثاني مستوعب اجتماعها في الاصل لا بشرطها اتحاد  
واجيب بان الحكمين متساويين في مجوز اجتماعها في الاصل وان كان واحد الكثر تحصيل اجتماعها في الفرع  
لذلك منفصل فاذا بين القالب ان الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين او في الاخر كان الاصل

امثال دافعة

لذلك

شكلا

ثم مدد اليها بالاعتبار لا يثبت ان الحكمين مختلفان فيه وذلك بعض امتناع حصولها معا في الفرع لتمام الدليل  
على ذلك وحصول احدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح وهو ما علم ان القلب معارضة اذا المعارضه عبارة  
عن اقامه دليل على نقض مدعى المستدل والقلب كلفه لك الا انه متعين عن غير ما من المعارضات بما بين احد  
انه لا يمكن الزيادة في العلة بخلاف ما بين المعارضات وثانيها انه لا يمكن منع وجود العلة في الاصل والفرع  
لان اصل المستدل واصل القالب واحد على ما عرفت وكذا فروعها فاعلم ان المستدل الجواب منع حكم  
القالب في الاصل وان مدح في تأثير العلة فيه اما بالنقض او بعدم التأثير او القول بالجوهر ان يمكنه بيان  
ان اللاديم ذلك من القلب ينافي حكمه وان قلب قلبه اذ لم يكن قلب القلب مناقضاً للحكم من القياس  
الذي انشأه المستدل لان قلب القالب اذا قلنا بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب ثم القالب  
اما ان يذكر القلب لا يثبت مذهب اوله ابطال مذهب خصمه اعني القياس فالاول مثل ان يستدل الحنفية على  
ان الصوم شرط صحة الاعتكاف بقوله لئلا يكون قربة بنفسه كالوقوف يعرفه فيقول القالب  
لئلا يخصص فلا يكون مشروطاً بالصوم كالوقوف يعرفه فالحكم ان المذكوران في القياس والقلب متساويان في  
الاصل اعني الوقوف يعرفه اذ قد اجتمع فيه لئلا يكون قربة بنفسه وليس مشروطاً بالصوم وما يتساويان في الفرع  
اعني في الاعتكاف للدليل وهو الاجماع على انه لم يثبت قربة بنفسه كان مشروطاً بالصوم وح يكون الجميع من  
كونه ليس قربة بنفسه ولا مشروطاً بالصوم على الاجماع المذكور وكذا من القياس والقالب قد عرض في  
دليله لتصح مذهب الا ان القياس اشار بعلة الى اشتراط الصوم بطريق التزام والقالب اشار الى  
عدم اشتراطه صراحة والنتيجة ان يكون استعمال القالب على مذهب خصمه صحيحاً وقد يكون ضاراً بان  
يقدم الدليل على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم من العلوم ان ارتفاع اي لازم من لوازم مذهب وجوب ارتفاع  
فالاول مثل ان يستدل الحنفية على وجوب مسح راسه بقوله ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه  
الاسم كالوجه فيقول القالب كمن ركن من اركان الوضوء فلا يبرح كالوجه ومذان الحكم لا يتساويان لانهما  
لانما حصل في الاصل المقتضى عليه وهو غسل الوجه فانه لا يكتفى فيه باقل الاسم ولا يتقدم بالوجه كقوله يتساويان  
في الفرع اعني مسح الرأس للاتفاق الشافعي وفي حنبليته على غيرهما في الاقسام الخمسة والثاني مثل قول الحنفية  
في بيع الغائب عند معاوضه مسقط مع الجهل بالعوض كالتكاف فيقول القالب عند معاوضه فلا يثبت  
فيه خيار الروية كالنكاح ويلزم من فساد خيار الروية فساد البيع ومذان الحكمان غير متساويين في الاصل اعني النكاح



لانه قد حتم فيه الصبر وعدم خيار الرويه وعنهم اجتماعهما في النوع اعني البيع لان فساد خيار الرويه فيه ملزوم  
لفساده بالاتفاق المذكور **قال في المحل الرابع القول الموجب** وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع واقسامه  
ثلاثة الاول ان يستنتج الاستدلال بان يكون النزاع او ملزوم كما اذا قل قل ما فعل فلان فلان ينافي وجوب  
القصاص فيقول المعارض اقول بوجوب ما ذكرت الا ان عدم المناقاة لا يلزم منا وجوب القصاص انما  
ان يستنتج بطلان ما في الخصم مثل التفاوت في الوضعية لا يمنع وجوب القصاص كما لو قيل فيقول اقول بوجوب  
ولا يلزم المطالبة لا يلزم من انتفاء مانع انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرائط والمعيض الثالث ان يستنتج  
الاستدلال عن صغري غير مشهوره مثل ما ثبتت قربة بشرط النية كالصلوة ويهمل والوصف قربة فيقول اقول  
بوجوبه وامنع الجواب النية في الوضعية **القول** هذا الطريق الرابع من الطرق الدالة على عدم عليه الوصف وهو  
القول بالوجوب وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى تسليم ما اخذه الاستدلال حكما  
لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع وهو ما نوجب على هذا الوجه كان الاستدلال منقطعاً لظهور كون ما  
نظمه من الدليل غير متعلق بمحل النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يذكر الاستدلال دليلاً بان يكون ما يوجب محل النزاع  
او اموا ملزوم ما له والحال جلالة كماله قال الشافعي في القائل بالمقتل قتل بائناً فلا ينافي وجوب  
القصاص فيقول المعارض اقول بوجوب ما ذكرت من الدليل وهو ان ذلك القتل لا ينافي وجوب القصاص لكن  
لا يلزم منه مطلقاً وهو وجوب القصاص اذ عدم المتنازع لوجوب القصاص ليس هو نفس وجوب القصاص  
ملزوم ما له لفظه على وجود المعصية ارتفاع سائر الموانع وحقق جميع الشرائط الثاني ان يذكر دليله  
انه مبطل ما في الخصم وذلك كما لو قال في القتل بالمقتل ايضاً التفاوت في الوضعية لا يمنع القصاص كما لو قال  
في المقتل اليه فيقول المعارض اقول بوجوب ما ذكرت وهو ان التفاوت في الوضعية لا يمنع وجوب  
القصاص بل ينافي له كما لو قال في المقتل اليه كذا لا يلزم من ذلك مدعاك وهو وجوب القصاص فانه  
لا يلزم من انتفاء مانع انتفاء جميع الموانع في الوضعية وجوب القصاص انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرائط  
اليه توقف على ما حققه المعصية الثالث ان يستنتج الاستدلال عن صغري دليله ويتصور على ايراد كبراه  
ولا يكون الصغري مشهوره كالموت استدلال الشافعي على الجواب النية في الوضعية قوله ما ثبتت قربة بشرط  
النية كالصلوة ويهمل الصغري المفردة وهي الوضعية قربة فيقول المعارض اقول بوجوب ما ذكرت وامنع  
الجواب النية الوضعية فان الجواب وجوب النية فيما ثبتت قربة غير ملزوم للمدعي وهو وجوب النية في الوضعية

نكس

بها

الا يستدركونه قربة وهي قضيه غير مشهوره ولو ذكرنا الاستدلال لم يكن للمعارض الا المنع وانما كان القول  
بالوجوب محاداً في العلم لان المدعي كون الوصف عليه الحكم المتنازع فيه فادابين عدم ذلك الحكم مع تحقق  
الوصف فقد حصل التعقيد وهو وجود الوصف بدون الحكم وجوب القول بالوجوب انهم لا يوجبون محل النزاع للمدعي  
دليله كالمساعد المعترض في الاول على وجود ما يقتضيه وارتفاع ما ينافيه غير المذكور فان ثبت بالدليل  
كونه غير منافي لزم حتمه وكذا في الثاني بان يوافق المعارض على تحقق المعصية وارتفاع سائر الموانع وحقق  
الشروط فان الاستدلال اذ بين كون التفاوت في الوضعية غير مانع منه لزم حتمه وفي الثالث بان يكون  
لا حدي مقدمي الدليل امور سانية ودليل عبارة عن مجموعها لا عن الكبرى وحده فلا تسع منه القول بالوجوب  
مع بقاء النزاع **قال في المحل الخامس القول** وهو مبيح على تحليل الحكم على ما قد بينا جوازاً في النصوص  
دون المستنبط والقول بتعدد الاحكام ولهذا القول زالت اباحة قتل الودعة دون الزنا والى هذا القول  
او على المشترك وان استغفال كل واحد شرطاً بغيره ضعيف لان ابطال الحية في واحد وليس اجماع  
حيث حل باحدهما ويجرم بالاخرى والسابق منفي لغرض الافتراض والمشارك بطلان كل واحد خصوصية  
علمه تامه بالاجماع والتعليل بالمشارك ابطال له والاجماع على ان كل واحد شرطاً **القول**  
سؤال الفرق عندنا من الاجتزاع عن المعارض في الاصل الفرع الا انه عبارة عن بعضهم عن مجموع الامرين حيث  
انه لو اقتصر على واحد لم يكن فوفاؤه لهما بغيره بعض الناس يكونون جماعين اسوة بغيره في المعارض الاصل  
والمعارض في الفرع وضع عليه الوصف في الاصل والذين قبلوا اختلافه في انه سؤال واحد او سؤال فابن شريح  
ونصب الاثر وجوز الجمع بينهما لكونه اول على الفرع وعمره في الاول لا في الثاني والمقدمة وهو ان الفرق ومعنى المعارض  
في الاصل ابد او وصف فيه يصح ان يكون عليه الحكم معاير لا على به الاستدلال اما متفقاً كما عارضه من علل حرلم  
ربما الفضل في البر بالعظم بالدليل او الوزن فيه فان كلاهما يصح ان يكون عليه الحكم او غير متفق كما عارضه من علل  
وجوب القصاص في القتل بالمقتل بالعدو ان الجارح في الاصل معنى المعارض في الفرع اما المعصية  
فتنقض حكم الاستدلال اما بغيره واجماع اول وجود ما يمنع منه او بغيره شرط له لا بد من بيان حقيقة كونه مانعاً او  
كون الوصف المفقود شرطاً على طريق اثبات الاستدلال كون الوصف الذي على به الحكم عليه له واكثره قوم وزعموا  
انه عبارة عن وجود معنى في الاصل لم يدخل في التأثير لوجوده في الفرع فيرجع حاصله الى انتفاء الاصل من الفرع  
وبه تنقطع الفرق بينهما وهو اعني سؤال الفرق مبيح على عدم جواز تحليل الحكم الواحد سلباً فانه يتوجه على القائل بذلك  
سقط الجمع

مطلقاً



مستندة جميعا اما من جوز تعدد على الحكم الواحد فلا يتوجه عنده سوال الفرق ان فترناه بان معارضة في الاصل  
 لان ما ابتداء المختص في الوصف المناسب للحكم في الاصل المنفرد عن الفرع لا ينافي في قليل ذلك الحكم بوصف اخر متب  
 اشترك فيه الاصل والفرع وكذا اذا فترنا بالتغير الثاني لان وجود المصلحة الذي له مدخل في التأثير في الاصل وعدم  
 الوجود عن الفرع لا ينافي كون المنك عن ذلك المصلحة الذي اشترك فيه الاصل والفرع على الحكم لان عدم العلم  
 بوجود عدم الحكم اذا كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فترناه معارضة في الفرع كما تقدم لم  
 يتوقف على جواز تعليل الحكم بعلة واحدة ولا على عدمه وهو موقوف ومنع قوم من اجتماع العلل المتعددة على الحكم الواحد  
 مع اتحاد المحل مطلقا كما تقدم واجابوا عن الوجوه المتقدم ذكرها بما هو راجع الى المنع من اتحاد الاحكام بل هي  
 مستندة 150 اذ اوجه العمل بالردة مغاير لوجه العمل بالزنا ولهذا لو اسلم المرء الزنا سقط مثل الرده ونحوه  
 الزنا وتاثير المنع اجتماعا بل لا بد من حصول بعضا قبل بعض 2 يكون الوثوق في الحكم السابق منها خاصة  
 ولا يكون للملاحق فيها اثر البتة وثالثها انه يجوز اشراك العلل في امر واحد يكون موقفا عن ذلك الحكم بالحقيقة  
 دون خصوصية كل واحد منها واربعا انه يجوز اشتراط استقلال كل واحد منها بالعلم بعدم اقترانه بغيرها  
 فاذا حصل الاقتران زال شرط الاستقلال بالعلمية فزال موقفي كل واحد منها عن العلم واستغن عن المطالب  
 ثلثه من الوجوه اما الاول بان ابطال حياة الشخص الواحد امر واحد لا يعقل فيه التعدد وليست في جميعه حيث  
 يكون مباحا باحد ما هو مباحا بالآخرى والاولى بالاسلام ليس المحل بل كونه معلوما بالردة فان لم يكن جازا ان يكون  
 الفعل ذا جهتين يكون مباحا باحد ما هو مباحا بالآخرى بل واجبا في بعض الصور كما في الصلوة في الدار المقصورة وكما  
 في الاكل مثلا عند تصديق وقت الصلوة فانه مباح من غير حرج كونه اكلًا ومحرم من جهة اشتراطه الاخلال بالصلوة  
 الواجبة فجاز ان يكون الفعل له جهتان تكون كل واحدة منها مغيبا لفرع من الاباحه قلنا لا يصح كون الشيء  
 مباحا الاقول الشارع المكلف مستند في هذا الفعل والاتباع عليه فيه اصلا ومن المصلحة المحقق الامع انما كل  
 وجه يقتضي فتح المنع منه ليس شرطا في احره كون الشيء حراما من جهة كونه اذا ظلم محرم به انه حادث وعرض  
 وحركة مثلا وحدوثه وعرضيته وكونه حركة لا مدخل له في ذلك وفيه نظوان المدعى لم يدع ان الفعل ذو جهتين  
 احدهما يقتضي الاباحه والاخرى يقتضي حره بل ادعى انه اشتمل على جميعه كل منهما باحتواءه وهو فان  
 اباحه قتل الزاني بسبب استلزامه انزجار الناس عن التوسل على الفروج المحرمه واربعا حرم قتل المرتد بسبب انزجار  
 الناس عن الكفر واما الرعية في الاستمرار على الاسلام واما الثاني فلا خلاف الفرع اذا انفرد عن اقترانه

الوجوه

ودفعه واحدا ففرض سبق احدهما على الاخرين فيه وقد ذكر الفزالي لذلك مثالا وهو ما اذا ارضعت اخت الرجل وزوجه  
 اخيه رضيعه دفعه واحده بان اخذ لبنها جميعا وجرش حلقها فانه يعبر في الزمان الواحد خلا وعالرتفقه دفعه كل  
 واحد منها بسبب استقلال الفرع واحسن منه ما لو ارضعت اخيه وامه بلبس اخيه من ابيه صبيبه فانه يعبر عن كل واحد  
 دفعه واحده واما الثاني فلا خلاف الاجماع واد الاجماع وانع على ان كلامنا الاستبا على مستقلة خصوصية الحكم المذكور  
 والفعل بعلمية المشترك بينهما على سبيل الاستقلال ابطال له ان كان مانعا من عليه امتناعه الاثبت المطر واجتماع العلل  
 المتكثرة وهي ذلك المشترك اقسامه على الحكم الواحد اما الرابع وهو وجود كون كل منهما علة بشرط عدم غيره كما تقدم  
 بالاشتراط المذكور ينافي الاجماع فيكون بالاشتراط وجوب الفرع على الاجماع وانع على تعليل الحكم الواحد من ذلك الاشياء  
 غير اشترط احدهم عليه كل واحد لا يخرج عن جواب المعارضة في الاصل والفرع ويتبين في باب الاخرى اخات **قال**  
**الفصل الرابع في شرايط الاركان** وفيه مباحث **الاول بشرط في الاصل ثبوت حكمه** لان تشبيه الفرع به في  
 ثبوت الحكم فرع ثبوت فيه وان يكون حكمه شرعا لان البحث في الشرع لا العقلي وهو غير لازم جواز استناد حكم الاصل الى  
 العقل واستناد العلية وجود العلم في الفرع الى التسام فيكون تشبيها وان لا يكون حكم الاصل منسوخا والامكن  
 الجامع معتبرا وان لا يكون حكم الاصل ثبت بالقياس لان العلم ان الحدث في مقتضى طبعه الا لزوم العقل بالمتشابه  
 بالنسبة الى الاصل البعيد المتنازع وان لا يكون دليل الاصل متناولا للفرع والالزم التوجه من مجر مجر وان يظهر  
 تعليل حكم الاصل بالجامع اما عندنا فبالنقص واما عند الفايدي مطلقا فيه وبالاقلال لان رد الفرع اليه فاما بعد ذلك  
 وان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم الفرع كالشيء المتأخر عن الوصف لانه ثبت بعد البهيمه وان لا يكون معدولا عن شئ  
 القياس كشكاه خمره وسد يد الركعات والحدود والكفار من كل الممن في القسامه وحرب الدين على العاقلة وان لا يكون  
 ذاتيا من مركب وهو ان يتفق الخصمان خاصة على حكم الاصل فان اختلفا في العلم فهو مركب الاصل وان اختلفا  
 في وجوده في الاصل فهو مركب الوصف كما سئل جدد فلا يعمل به الا كما لمكانت فالاصل غير متفق عليه وانما اتفق عليه  
 الشاخي والوجه حقيقه فالخبر يقول العلم في منع فخاص المكاتب جهالة التسخين من السيد والوارث لا العبودية فان  
 سلمت العلة بطل الحاق العبودية والامتنع الحكم في الاصل لانه انما ثبت **الثاني** بان العلم فلا يتفق عن عدم العلم  
 او منع الحكم في الاصل كما تقول في ان تزوجت مندا فماتت طالق تعليل فلا يصح قبل النكاح كما لو قال مندا فماتت تزوجت طالق  
 فيقول الخلف منع وجود التعليل في الاصل فان صح المنع بطل الحاق والامتنع الحكم في الاصل في الحكم فلا يتم القياس لانه  
 لا يتفق عن منع الحكم في الاصل او منع العلم **قول** قد عرفت ان القياس اركان اربعة وهي الاصل والفرع والعلة والحكم وان غاية

ان الاجتماع وانع على تعليل الحكم الواحد من ذلك الاشياء  
 من الاشياء من غير اشتراط عدم غيره

وبالاستصحاب



ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع فتوسط القياس في الاخراج من شرايط ثلث الاصل في ما يوجب في الفرع  
 يتعلق بحكمة والثاني سلق بطلان ذلك الحكم اما الاول فامورا ان يكون ذلك الحكم ثابتا في الاصل لان القياس تشبيه الفرع  
 بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان حكم الاصل ثابتا بان يكون حكمه شرعيا ان كان القياس شرعيا اما عند الانشاء  
 لان جميع الاحكام الخمسة انما تعرف بالسمع واما عند المعتزلة فلان الطريق لو كان عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم  
 في الفرع محكية وكان القياس عقليا لا شرعيا واعتزض في الدليل بان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوت الحكم في الاصل وعلى  
 تعليله بالوصف المعين وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع فتوسط المعرفة الاولى اعني معرفة ثبوت الحكم في الاصل عقليه  
 جاز ان يكون الباقي سمعيا فيكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع متفاد من مقدسات سمعية والتفاد من  
 السمع سمعي ثبوت الحكم في الفرع سمعي مع ان ثبوت الحكم في الاصل عقلي والى هذا اشار المصنف طارعا بقوله وهو غير لازم  
**2** ان لا يكون حكم الاصل منتزعا لان الحكم انما يتصلب من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو يتوقف  
 على كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يكن الحكم المتبني في الواقع ثابتا شرعا لم يكن معتبرا وفي نظر الشارع  
 الشارع ذلك الوصف في الحكم الا لا اعني قبل التبع كغيره في حد ذاته كونه معتبرا او في صلاحية ترتيب الحكم عليه ان قلنا  
 ان تتبع الاصل لا يتلزم تتبع الفرع ويكون تتبع الاصل في تخصيصه **3** ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلم  
 الجامع بين ذلك الاصل وفروعه ان كانت بين العلم الجامع بينهما وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول اولي  
 لان التمسك به بالاعتبار انما هو رد الفرع الى الاصل الثاني فتوسط الاصل الثاني يكون عبثا وذلك كما لو قلنا الشافعي في ثبوت  
 الربا في السفر جليل مثلا ومعلوم في قوله في الربا في السفر في التمسك بالقياس في التمسك بالبر بعله كونه مطوعا ان كانت العلم  
 الجامع بين الاصل وفروعه غير العلم الجامع بينهما وبين اصله كما لو قلنا ان التمسك بالقياس في التمسك بالبر بعله كونه مطوعا ان كانت العلم  
 عيب يثبت به الفدية في البيع فيثبت به الفدية في النكاح قياسا على الفون والرتق لما منع حكم الاصل وهو كون الفون  
 والرتق موجبين للفدية في النكاح فاستدلوا على الجواب مع تفويت الاستماع فلا يعم القياس فيه لان الحكم في الفرع  
 المتنازع اعني كون الجذام موجبا لتبع النكاح في هذا المثال فاستدلوا بحكم اصله وهو الفون والرتق فاذا  
 كان حكم اصله ثابتا بعله اذ لم يغير محقق فيه كفتوى الاستماع فمع عدمه الحكم بغيره لان غير كالم يثبت اعتبار الشارع  
 له ضروره ان الحكم الثابت معه ثابت بغير اتفاقا فلو ثبت الحكم في الفرع مع اعتباره كان اثباتا للحكم بالقياس الموصول  
 الحالي عن الاعتبار وقد تقدم بطلانه وايضا يلزم تعليل الحكم الواحد في حكم الاصل القريب بالمتشابهين واما العلم  
 الجامع بينهما وبين اصله العلم الجامع بينهما وبين فروعه فان العلم الاول يصح ان يكون معرفة ذلك الحكم او بعبارة علمية عقلية

دعوى

عدم

بذلك

بذلك غير محتاجة الى امور اخرى كما كانت متعلقة بالتبعية الى حكم اصله وذلك من كون العلم الثاني يعمى الجامع بينهما وبين فروعه  
 علمه لحكمه وكون الثاني علمه لذلك الحكم يوجب استنفاده عن الاول واستناد الحكم الى غيره والجمع بينهما في هذا اذا كان حكم  
 الاصل منتزعا من جهة المستدل فهو عام من جهة المعترض ولو انعكس كما لو قلنا الخنزير في ميتة تعين الميت عند ما اذا نوى  
 النقل الى عامر به فوجب ان يعمى كما لو كان عليه فريضه الخ ونوى النقل فان الحكم في الاصل مما لا يقول به الجنب بل الشافعي فلا  
 يعمى من الاستدلال بناء على الفرع عليه لا يتعين اعتراجه بالخطا في الاصل لوجود العلم فيه من دون الحكم اما لو قال المستدل  
 هذا عندك علم الحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزم منك الاعتراف بحقق الحكم فيه والافيلزم انتفاؤه  
 لتختلف الحكم عنه من غير ما في ويزعم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم في الاصل فها ايضا فاق ان  
 الخصم يقول الحكم في الاصل ليس عندك ثابته بناء على هذا الوصف **4** ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل مستقلا  
 لثبوت الفرع في الاصلان فلو ادعى احدنا كعبية اصلا والاخر فروعا دون عكسه فوجب ان يعمى من غير ما في وهو قد وانه  
 تطرأ ان يكون متنازعا لا للفرع بالتبعية لتناوله الاصل كما لو دل على الاصل بالمطالبة وعلى الفرع بالقضن او الاتزام  
**5** ان لا يكون قياسه عليه ترجيح من غير مرجح **6** ان يظهر تحليل حكم الاصل بوصف معين لان رد الفرع اليه انما يكون  
 بهذه الواسطة وطريق ذلك عندنا انما هو النقص واما عند الجمهور فالقياس بحجية القياس مطلقا فطريقه النقص  
 والاستنباط اخري **7** ان لا يتأخر حكم الاصل عن حكم فروع ذلك قياسا على التمسك بالقياس في وجوب النسيان  
 التقيد بالتيمم انما ورد بعد النهي وهو متراج عن الجواب الوصف قال في الدين والحق ان يقال ان لم يوجد على حكم الشرع  
 دليل الادراك القياسي لم يخرجه عن الفرع على الاصل لان قبل ما في الاصل اما ان يقال كان الحكم ثابتا بغير دليل وهو  
 تكليف لا يطاق او ما كان ثابتا بالبرهان فيكون ذلك كالتبع ولود وجد قبل ذلك دليل اخر على ذلك الحكم جاز فان  
 يترادف الدليل على المدلول الواحد غير متمنع وان ترتلت وفيه نظر للمنع من كون جرد ذلك الحكم كالتبع لان  
 الجواب فيه في الوصف مثلا بعد شرع التيمم انما يبرح عدم وجوده او لا وهو ليس حكما شرعيا بل عقليا في اثاره  
 بالقياس وليس ذلك كالتبع لانه دفع حكما ثابتا شرعيا بدليل شرعي **8** ان لا يكون معدولا عن شئ من القياس اما  
 ان لا يحل معناه اصلا وهو على ضربين احدهما ما يكون مستثنى من قاعدة عامة وانما يكون مستثنا لا اول كقول  
 شافعي في خمره واصل فانه مع كونه غير معقول المانع من شئ عن قاعدة الشافعي كادراك الكراهات وقد يرخص  
 لمزكوه ومعاذير الورد والنفقات فانه مع كونه غير معقول المانع من شئ عن قاعدة شافعية عامة وعلى هذا التمسك  
 القياس فيه واما الثاني فان يكون قد شرع ابتداء ولا نظيره فلا يخري فيه القياس لعدم النظر سوا عقلا معناه كترخص

مغيب

بذلك



السهل في الشك والاكابر في القياس **قوله** ان لا يكون ذاقا من مركب اي لا يكون حكم  
 الاصل متفقا عليه من الغرضين خاصه بل حكمه متفقا عليه من الامه **قوله** ان القياس المركب ما كان الحكم في اصله غير منصوص  
 والجميع عليه من الامه وهو قسبان احد ما مركب الاصل والثاني مركب الوصف فالاول ان معين المشترك عليه الاصل  
 المذكور في جميع سنه ودرجه في فروعها فمعيّن المعترض عليه افرق ويدعي ان الحكم ثابت بما دون الاول في ذلك كما لو قال الشاخص  
 في مثله قل الخ يا عبد مثلاً بعد فلا يعمل به الحكم كما كتب فان عدم الاقتصار للمكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه من  
 الامه بل الخلاف واقع في وجوب القصاص على ما قلناه وانما هو متفق عليه من الشاخص وليست جليله فيقول الحنفى العله في  
 المكاتب المتفق على عدم جريان القصاص فيه انما هو وجهه المستوفى من السيد الورثة لا العبوديه وان سلبت  
 ذلك استغنوا بنجديه الى الفرع لعدم العله فيه ان البطلان التعليل بما تمتع الحكم في الاصل لانه انما سلبت عندي  
 بهذه العله وهي مدرك اثباته والحدود رعايتن في الحكم لاسفاهلته اذ لم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع وعلى كلى  
 الوجهين يكون القياس حتمياً لانه لا ينقل عن عدم العله في الفرع او منعه حكم الاصل وانما شمل القياس مركبا لاختلاف  
 الخصم في تركيب الحكم على العله في الاصل كما في الاستدلال برغم ان العله مستنبطه من حكم الاصل وهي فرع له والمعرض  
 برغم ان الحكم في الاصل فرع على العله وهي المنبته له وانما لا طريق الى اثباته سوا كما وتسمى مركب الاصل لانه نظر في حكمه  
 الاصل واما الثاني وهو مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا وذلك  
 كما لو قال الشاخص في مثله تعليق الطلاق بالكناح مثل ان تزوجت مندا مني طالق تعليق فلا يصح قبل الكناح كما  
 لو قال مندا لبي ان تزوجها طالق فيقول الحنفى لا وجود التعليق في الاصل بل هو محذور فان ثبت انه تعليق منعت  
 الحكم في الاصل وهو مطلق طلاق من قال مندا لبي ان تزوجها طالق وقوله بجهته كما في الفرع ولا محذور على ذلك  
 لعدم النص اجماع الامه عليه ولا يتم القياس لانه لا ينقل عن منعه وجود العله في الاصل او منعه الحكم فيه وتسمى هذا  
 القياس مركب الوصف لانه اختلاف في الوصف الجايح **قوله** **البيان في شرايط الفرع** حيث ان يكون عله  
 الفرع مشتركه لعله الاصل فيما يقصد اياها في عينه كالشك في الجزاء وفي جنته كالجنايه في القصاص في الاطراف المشتركة  
 بين القتل والقطع وان يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الاصل اياها في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل  
 والمجد او جنته كاثبات ولاية النكاح قياساً على اثبات ولاية المال فاشتراك في جنته كاثبات ولاية وان لا يكون منصوصاً  
 عليه **قوله** ما فرغ من ذكر شرايط الاصل شرع في ذكر شرايط مضايقة وهو الفرع وهي ثلاثة ان تكون العله الموجوده  
 فيه مشتركه لعله الاصل اياها في عينه كالتعليل بخبر النبويه بالشد المطر المشترك بينه وبين الجزاء في جنته كالتعليل

السعديين

تجبر

كالشك

وجوب القصاص في الاطراف الجنايه المشتركه بين القتل والقطع **قوله** ان يكون حكم الفرع مماثل لحكم  
 اصله اياها في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل بالحق والحد او في جنته كاثبات الولاية على  
 الصغير في نكاحها قياساً على اثبات الولاية في مالها فان المشترك بينهما جنت الولاية اذ لو لم كذلك لبطل القياس  
 لان شرع الاحكام ليس مقصود ذاته بل ما يقضي اليه من مصالح العباد ومنع ما يضرها فحكم الفرع حكم اصله علم ان  
 ما حصل من المصلحة مثل الذي حصل من حكم الاصل ومنع محاله حكم حكم اصله لا يعلم ذلك وان القياس عباره عن  
 تعديه الحكم من الاصل الى الفرع **قوله** **البيان في شرايط الفرع** ان يكون حكم الفرع منصوصاً عليه وذلك على  
 قسمين احدهما ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقاً للحكم الذي دل عليه القياس الثاني ان يكون في الاصل فالاول جائز  
 عند الاكثرين فان تبادر من الادل على المدلول الواحد جائز وفي هذا لا يكون عله شرطاً على ان بعضهم منه لان  
 معاذ انما عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعجاله عند وجوده وهو ضعيف لانه لم يعرف في  
 الخبر للقياس مع وجود النص فكيف يمكن ان يصح منه وقال صاحب الاحكام انه يكون قياس المنصوص على المنصوص وليست احدهما  
 بالقياس عليه او من عكته وفيه نظر لمنع من عدم الاوليه اذ من الجائز كون الاصل مطلقاً او اوضح دلالة الفرع ظناً  
 او اضيق دلالة تملكنا عدم الاوليه بكن لا يتم جواز القياس في الاصل فقياس كل مناه على الاخر يكون العوض قد  
 الدلالة والفرع عند وجود معارض كانه المنصوص المتعدده على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت مع البر بالبر متفاضلاً كونه  
 مطعوماً وقال حرمت مع الشر بالشر متفاضلاً كونه مكبلاً فكان كل واحد من النصيب والاعلى حرماً المتفاضل في البر الشر  
 بالنص والقياس واما الثاني وهو ان يكون النص والاعلى خلاف مدلول القياس فمنع منه الاكثر وجوده فوم وقد مر ذلك  
 في باب التخصيص ولم يذكر في هذا القسم في الحصول من اولى الجنايه في الثاني **قوله** **البيان في شرايط الفرع**  
**العله** شرط ان يكون عله الباعث علة اشتراكها على حكمه مقصوده للشارع من شرع الحكم وهذا لا يجب العلم به عند لان  
 العله ثبت بالنص وان يكون وضاعفاً بطا الحكم ولا يجوز ان يكون حكمه محذوراً لعدم ضبطه وان لا يكون عله عليه  
 في الحكم النبويه وهذا عندنا غير واجب الاقرب جواز التعليل محل الحكم في الاصل والقاعدة الاطلاع على الحكمة ومنع  
 القياس فلا يشترط تعديه العله ولما اننا خرج من حكم الاصل كالتعليل اثبات الولاية على الصغير الذي عطف له  
 الجنون بالجنون وان لا يرجع على الاصل بالابطال وان لا يجانف فيها جلياً او اجماعاً خاصاً ولو كان يكون حكماً شرعياً كالنكاح  
 في بطلان البهيم وان يكون مركباً كالعقل العبدان والعليه عتباري وان يكون اضافياً لانا حوزاً العدمية **قوله**  
 لما ذكر شرايط الاصل والفرع شرع في ذكر شرايط العله وهي امور ان تكون العله في الاصل علة الباعث اي تكون

كين

ذكر



متكلم على حكمه صلي لان كون مقصوده للتشريع من شرع الحكم وهذا يعني انما العلم على الحكم المذكور لا يجب  
ان يكون معلوما للفتاوى اذا كان ممن يعبر في العلم النص كالمطاب ثم هو انفع بالتفصيل وان كان النص  
يدل على تلك الحكم في الجملة فلا يبرهن ان تكون العلم وصفاً طورياً لا حكمه فيه بل اماره مجردة لانه لا فائدة في اماره الا  
تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالخطاب الدال عليه لا بالعلم المتنبه منه ولان علم حكم الاصل مستنبط  
من حكمه متفرقة عنه فلو كانت معرفة له كان متفرقة عنه فيكون في نفسه نظر اما الاول فلانه لا يبرهن من انما تعريف  
العلم معنى اماره الحكم في الاصل انما تعريفه بالحكم مطلقاً لا يكون معرفة له في الفرع وكذا الثاني لان العلم متفرع عن  
الحكم في الاصل وهو متفرع عنه في الفرع فلا دور **2** ان يكون وصفاً بطريقاً لا حكمه المقصوده من شرع الحكم لتفصيل  
وجوب التفحص بالعلم العدواني حكمه الزجر والمراد بالحكمة عند التفحص التفصيل المصطلح في دفع الفتنة  
وملحوظ التفصيل تحت الحكم المجردة عن الوصف الضابط لما قال الاكثر من الاختلاف باختلاف  
الاشخاص والوقاات والاقوال مع عدم معرفة ما هو ضابط الحكم من ذلك الوقت فليس عليه الا بعدئذ في حوزة  
وذلك على خلاف المألوف من عادة الشرع من رد الناس الى المكان الجلبية او الى دفع المخرج والعمر المشقة كما يعلم  
ان الشارع انما رخص التفحص في السفر دفعاً للفتنة المضبوطة بوصف النفس المقتضية بالثقة المعينة لها مقصد  
معين لم يعلقه بنفس الفتنة لكان اضطراباً واختلافاً ولهذا لم يخصص للحال في الخصم مع تحقق الفتنة وان حصل  
زياده من فتنة غير الفتنة المسافر الذي يطلع في اليوم ربع فرسخ لما كان ذلك مما يخلط ويضطرب حوزة الاقلون  
لان الحكمة على العلم معلوم هو العقل بل لم يخصص العقل بوصف المشتمل عليه وفصل اخرون فقالوا ان كانت  
الحكمة ظاهرة مضبوطة معصومة عن الاختلاف والاضطراب جاز العقل بما والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام  
**2** ان لا يكون الوصف علمياً اذا كان الحكم وجودياً لان العلميه صفة وجودية بل دليل انما يقتضى الاعلية العدمية  
لحملة علمه المعلوم ونقيض العدم وجودي وفيه نظر فان نقيض العدم قد يكون علمياً كما في الامتناع والامكان  
كان بعض النبوة قد يكون ثبوتياً كالانسان والانسان ولانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف العدمي  
علية مطلقاً لا الحكم الوجودي والعدمي انما منع كونه علية للوجودي والحق انه لا يشترط في العلم ان يكون  
وجوديه مطلقاً فان ثبت من العدميات يكون باعاً على بعض الافعال الا ان ان عدم امثال العبد امر سيده يكون  
باعثاً له على موافقته وذلك بما لا يرتاب فيه **3** اختلاف في تعليل الحكم كالتعليل بحرمه الخرب كونه خيراً لغيره قوم  
وصنف اخرون وفصل في الدين في الحصول لغيره في الفاصلة ومنه في التبعيض سواء كانت العلم مقصوده المستنبط

اما الاول فانه لا استنباط في ان يقول الشارع حرمت الربا في البر كونه بر او يعرف كون البر سبباً لحرمة فان  
لو كان المحل علم الحكم لكان الشيء الواحد مائلاً وقاعاً وموجاً لان شبهه العاقل شبهه الفاعل شبهه الوجوب  
والشيء الواحد لا يكون نسبة الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب معاملة لا لزوم ما ذكر من كون القابل قاعاً  
لان العلم ليس في الشيء الفاعل بل في الشيء المعرف او الباعث ولو سلم كونهما بعينه الموثوق لا يتم ان الحكم حال في المحل  
حقيقة بل هو متعلق به لانه عبارة خطاب الشارع وتسمية محله جاريت لما لا لزوم لكن لا استنباط لازم وجعل  
الشيئين المتماثلين للشيء الواحد في الشيء الواحد انما يكون محالاً في حق واحد الجبهه اما مع تقاين فلا ولا ريب في معارض  
جبهه القول لجهة التأثير واما الثاني وهو انما كون العلم المتعدي محلاً للحكم فلان العلم المتعدي في الشيء الواحد  
في غير المحل الذي هو مورد التفحص وخصوصاً ذلك المحل التحليل وجوده في غير الاشياء كونه الشيء غير غير اما  
المانعون من التعليل فاحتمل بان الفاعل في التعليل انما هو الفاعل بالعلم لا بمعرفة الحكم الشرعي بل بمقوده  
منها لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص لان العلم مستنبط من حكم الاصل متفرع عليه علماً تقدم فلا  
تكون مفيدة له والادوار في الفرع لا تستلزم حقيقة فيه الجواب المنع من انما الفاعل بمعرفة الحكم كلف وبنينا  
فوايد اخرى ظاهرة كعونه مطابقة الحكم الشرعي للحكمة المصلحة فان ذلك ادعى انتفاء النفوس البديلة في التعليل  
فيكون افضى الى مقدر الشرع وكالاتمناح من القياس على ذلك الاصل بسبب العلم بامتناع حصول خصوصية الجاهل  
بعدم علمه حاله في الفرع فان قلت كيف في الامتناع من القياس عدم العلم المتعدي ولا حاجة في ذلك الى تحقق العلم  
القاصر قلت يجوز وجوده وصف مناسب للحكم متعدي فلو لم يعمل بالمحل بل الوصف المتعدي خالياً عن المعارض  
فيثبت الحكم في الفرع ولانه لا فائدة اعظم من العلم بالشيء بعد الجمل به واذ قد اتفق جواز كون المحل علم الحكم بطل  
اشتراط كون العلم متعدياً وجاز التعليل بالفاصلة اعني الوصف الذي لا يوجد في غير الاصل **4** منع ابو حنيفة والكوفي  
وابو عبد الله البصري من التعليل بالعلم الفاصلة وجوزوا الباقي وهو الحق لانه لا امتناع في ان يقول الشارع حرمت  
الشيء الفاعل للوصف الفاعل ويكون ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلقه وكذا الامتناع في مناسبه وصف مختص بمحل الحكم  
مخصوص متعلق به معلب على الظن كونه علمه له والعلم بذلك ضروري اجتهاد الجوزون بان صحة تعدي العلم الى الفرع موقوفه  
على صحة في نفسه فلو توقت صحة في نفسه على صحة التعدي لزم الدور واوجب ان صحة التعليل بالوصف ليس موقوفة  
على كونه علمه في الفرع بل على وجوده في الفرع ووجوده في الفرع ليس موقوفة على صحة التعليل به فلا دور والحاصل من  
هذا ان معنى اشتراط التعدي في التعليل هو كون الوصف مشتركاً بين محل الحكم المنصوص عن غير وهذا لا يتوقف

في الربا  
لم يرد

الحق







من عدم القياس فان اشرف علم الخواص والاشفاق والتصرف بمعية والعقود فيمنع الي التخصيص عليه واذ جعلت العلم  
المعرف لم يحب المناشئة الخ لانه لا يوزن القياس في الاستدلال لانه لو جعلنا اللطاف موجبا الى القياس على الزمان كان  
الجامع بطل القياس ان كان الجامع هو الفقيه لم يخرج جعله خصيصا الاصل والفروع موجبتين لا امتناع الاستدلال  
الى المشترك والخصيصات فينبغي الحكم فيبطل القياس ولا يجوز اثبات الحكم العملي بقياس العلم لان انتفاء الحكم  
ثابت قبل الشروع ولا يجوز تأخر العلم عنه وهو قياس الدلالة لاجل الاستدلال بعدم الاثر على عدم الموثر في  
النفي الاصل اما اذا كان الحكم اعل ما فانه يجوز اثباته بما معا وجوز الشافعي القياس في التقديرات والتفاريق  
والخروج والرجوع ومنهم الحنفية ومع ذلك حكموا في شهود الزنا بوجوب رجم المتهود عليه في غير ما سوا في  
التفاريق الا فطار بالاكل على الوقاع وتقل الصيديات على علمه وقاسوا في المقدرات كانه ردوا الى الكبر  
وقاسوا في الرجوع والسيار في الجاسات بالبحر قياسا على الاستدلال **الاول** لما بين شواهد علم الحكم شرع ذكر  
شواهد في قسمان احدهما مختلف فيه والاخر متفق عليه اما المختلف فيه فامور ان يكون شرعيا وهو مذموم  
جماعه واختاره صاحب الاحكام قال لان الغرض من القياس التبرع في تامة تعريف الحكم الشرعي الاكثرون لم  
يشترطوا ذلك جوزوا القياس في الاحكام العقلية اللغوية اما الاول فاختاره اكثر المتكلمين ومنه نوع يسمى الحاق  
القائمات لثبوت من قالوا لا بد فيه من جامع على اربعة العلم الى والشرط والدليل اما الجمع بالعلم فكقول الاشاعرة  
اذا كانت العالمية شاملا معللة بالعلم وجب ان يكون غايها كذلك واما الجمع بالحد فكقولهم حد العالم شاملا  
من له العلم بحد والحد غايها واما الجمع بالشرط فكقولهم العلم مشروط بالحد شاملا فكل غايها واما الجمع  
بالدليل فكقولنا التخصيص والاحكام يدلان على الارادة والعلم شاملا فكل غايها وفي هذا الكلام نظرات  
العلم الذي هو العلم في المثال الاول ليس جامع بل هو المطابقة في الفروع والجامع هو المعلول وهو العالمية  
والصواب ان يقال في مثاله انه موجود فيكون مرادنا في المثالين ان الجمع بينهما بالوجود وهو علمه الوحي عندهم  
وكذا المثال الثاني فان المراد ليس جامع بل هو الموجد والموجد هو المصداق على الغايه وكذا المثال الثالث  
فان الجامع فيه هو العلم وهو المشروط بالحياة التي هي الشرط لان لحدس هكذا الله تعالى علمه جميعه كاي الشاهد  
فان الحيوان في المطابقة في الفروع والصواب ان يقال في مثاله انه موجود فيكون مرادنا في المثالين ان الجمع بينهما  
التي هي شرط الادراك هي الجامع منها واما الرابع فمثال صحيح لان الجامع هو التخصيص والاحكام وهو الدليل على اثبات  
الحكم المطابقة في الفروع وهو الارادة والعلم واعلم ان بين القياس على معنيين احدهما ان الحكم من في الاصل لعله كذا

استحقاقه

قال في اشكاله

والثانية ان تلك العلم بتامة حاصله في الفروع ويلزم من ثباته المقتضية ثبوت الحكم في الفروع لان ثبوت ذلك المعنى  
اي العلم في ذلك الحكم اما ان يعتبر فيه كونه حاصله في الصورة الاولى اي الاصل او كونه ليس حاصله في الصورة الثانية اي  
الفروع او ان كان الاول لم يكن المعنى تام العلم بل هو لان المراد من تام العلم ما يتجمع كلما لا بد منه في الموثر وهو  
خلاف المقدرون ان كان الثاني لزم تحقق الحكم في الصورة الثانية والالزام الوجوه من غير مرجح لكن جعل الحكم القطعي كاتين  
المقتضى عندهما لان الوصف في الاصل لا بد ان يكون مقابلا لوصف المحصول في الفروع ولو بالتعيين وحيث يمكن  
ان يكون التعيين اثر في الحكم وهو مقتضى في الفروع فلا يتم القياس ولو كانتا ظاهريين او حاديا ظاهريين كان ثبوت الحكم  
في الفروع ظاهريا واحتمال المعطيات بانه لا يجوز في الاحكام العقلية لان هذا القياس على عدم بركونه حجة انما يفيد  
الظن وهو لا يجري نفعه في الامور العقلية وهذا حتى اذا كان المقصود من الامور العقلية المقاصد العلمية المطالب  
اليقينية لما عدم من ان حصول القطع بالمقتضى المتضمن بقياس العلم كما مستعمل في مقدار رطل تجري  
القياس في اللغات انكره جمهور الحنفية والشرع الاشعرية وبه قال الفاضل بوكري وابن شريح منهم ولشريح  
العمدة واحسان ابن حنبل وحكي انه مذهب اكثر الاولاد كاي في الفارسي والمالاني واجمعا على ذلك وجهه الاول اذا  
رابط معيار القياس في شواهد قبل التثنية المطرحة المحجزة للعقل واذ جعلت شمس خروا اذ اذالت زال ذلك  
الاسم على الطر ان علمه تشبيهه خد تلك الشدة لكونه نادرا في تلك الشدة حاصله في العلم حصل  
ظن ان علمه تشبيهه بالحد موجوده فيه ويلزم من ذلك حصول ظن تشبيهه خروا اذ اذالت زال ذلك  
مطلقا حرام على الطر ان النبيذ حرام والظن في امثال ذلك حجة **ب** ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل  
فاعل رفع وكل مفعول نصب كذا باقي انواع الاعراب ولم يمت ذلك الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين  
بالرفع واشترطوا في ذلك علما انه ارتفع لكونه فاعلا ونصب المفعول لكونه مفعولا واجمعا المانعون لوجوبه  
ان اهل اللغة لم يروا بالامر بالقياس لم يفيد جواز كونه مأكلا عبيد سوا اعطيت غنا لسواده  
ثم قال في شواهدنا لا لا حكم بعينه باقي عبيد مكلف حكم جوارزه اذ لم ينقل عنهم نص فيه **ب** ان القياس لا يجوز  
الا عند تحليل الحكم في الاصل بالوصف المتوقف على المناشئة وهي مفقودة في الاسم ومثاله ان المناشئة  
بين شمس من الاسماء ومنه من المتشابهات اصلا والحوادث عن ان اهل اللغة قد استعملوا القياس في اوكليد  
الادب كالحق والتصرف والاشفاق مشيئة بالقياس في ذلك مستعمل عنهم بالفتاوى واجمعت الامم على وجوب  
الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فان احدا من الامة لم ينزع في ان تفسير الكتاب العزيز

ط العلم

اي المحوي



والاحاديث النبوية لا يمكن الامع استصحابها وهذا الاجماع منقول بالتواتر ويخرج من عدم جواز القياس  
على تقدير النص والمثال المذكور غير مطابق لان العتق امر شرعي فهو متوقف على حصوله بغير اشتراط  
ومع الانشاء المحض من المالك جعل المالك السواد علة للعتق لا يوجب ضرورة ذلك وعن ابن القتيبة  
انما اعتبر اذا كانت العلة معية الباعين او الداعي اما اذا كانت معية المعلن كجعل الدلو على لوجوب الصلوة  
فلا اما القياس في الالباب فالتشاور انه غير جائز وهو اختيار الحنفية وهو زه الشافعي كقياس اللواط على  
الزنا في الجوارح المحرمة المانعة بان اللواط مثلا اما ان يشترط الزنا في وصف يكون على الجوارح الا ان كان  
الاول لم يكن الزنا ولا اللواط سببا للآخر لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناد الوصف  
كل واحد منهما وان كان الثاني بطل القياس لانه شرط بوجود الجامع وهو مفقود منا لان شرط القياس  
بما حكم الاصل والقياس في الالباب يتنافى في ذلك خلافا للقياس في الاحكام فان ثبت الحكم في الاصل لا يتغير  
محللا بالقدر المشترك منه وبين الفروع لا يقال الجامع اعني القدر المشترك بين الاصل والفروع ليس له تأثير في  
الحكم بل تأثيره في عليه وصف كل منهما كالزنا واللواط في هذا المثال واما الحكم فانما يحصل من الوصف لا يقول  
بذلك بل لان ما يصح عليه العلة يكون صالحا عليه الحكم فلا حاجة الى الواسطة واختلاف في الحكم لعدم  
وجوب الموت مثلا بل يصح اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل كاف فيه والحق انه يستعمل  
فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما الاول فهو الاستدلال بعدم ثبات الشيء وخواصه اللازمة لوجوده على  
عدمه واما الثاني فلان النفي الاصل حاصل قبل الشرح فلا يلزم تحليل بوصف محدد وادراكه ان علة الشرع انما  
هي معنى المعروف وهو زنا لا دليل على المدلول كالعلم بالباري في هذا في عدم الاجماع اما الاعداد المجردة  
كعدم وجوب الصدقة امام المناجاة بعد ثبوتها فهو حكم شرعي محدد في اثاره بانه بكل واحد من قياس الدلالة  
وقياس العلم واما القياس في التقديرات والكفارات والمردود والرخص يجوز ان يتنافى في ثبوتها على عموم  
الادلة السابقة على كون القياس حجة ومنه ابو حنيفة واصحابه واحصوا على ذلك بان القياس انما يمكن في الاحكام  
المعقولة المعينة حيث يتوصل بوجود ذلك الاحكام في غير موارد النص على حقيقتها فيما وهذا امر متعذر في التقدير  
كلما كثر الزكوة واعداد الزكوات وهو اقيمت الصلوة فان عقل البشر يقدّر عن ادراك الحكم فيما ولا يمكن  
اليك كيف يتصور القياس فيما واما الكفارات فانما على خلاف الاصل المستند الى قوله علم لا امر ولا امرارة الا  
سلام ولان الشارع اوجب قطع اليد في السرقة ولم يوجب في مكابته الكفارة مع اولوية القطع فيه ووجب الكفارة في الظهار

في موارد القياس بالبرهان  
لهم في موارد القياس

كقوله منكرا وزورا ولم يوجب في الردة مع انما استدلوا في حيث لم يوجب الكفارة فيما هو اول علم امتناع القياس فيه  
واما الحدود فثلاث القياس فيها انما يثبت الظن والحوث خلافا شبهة فيقدر الحد في قوله علوه ادر هو الحد وبالجملة  
واما الرخص فانما يمنع من الدخ فلا يتعدى بها لمصلحة وفيه نظر فان كون الكفارات على خلاف الاصل لا يستلزم  
عدم اثباتها بالقياس كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ويخرج من كون خلاف الظن شبهة لاثبات الحد والالاطراد  
فلا يثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار وشدة غير المحكوم وهو بطل اتفاقا ويخرج كون المقدرات غير معقولة المعنى  
ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس فيما ليس له ثبوت بل لعدم تعقل معناه وهو امر مشترك فيه كل  
حكم وحين انما يقول بجواز القياس فيما على تقدير تعقل معناه وهذا العقل لم يثبت له الحكم فيما يكون الرخص مخاخر  
الدخ لا يوجب عدمه فقد عرفت ان الشافعي يثبت قضايتهم انفسهم فقال اما الى وقد كثرت اقيمتهم  
فيما حيزه وفيه الى الاستحسان كانه شهود الزنا فانهم زعموا ان الوجه خرب على المشهود عليه استصحابه انما  
على خلاف معتق العقول والعمل فيه بما يوقف العقل اولا واما في الكفارات فقياسها الاطوار بالاكل على الاطوار  
بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عمدا مع قصد النص بالعمد حيث قال في فن قتله منكم متغورا فجزا مثل  
ما قبل من النعم واما المقدرات فقد قاسوا في الدلو والبيرة فقالوا سرح عشرين للفارة وللصغور مثل ذلك  
وقاسوا تقديرها على تقدير فقالوا في الجماعة اربعون لانها ضعف الفارة وجعلوا الدلو الذي ينزج بما سرح صاعا  
وقالوا باجرانج دلو واحدة اذا كانت عظيمة سبع عشرين دلو من دلوهم بالقياس على العشرين والى هذا  
اشار المصطفي طاب ثراه بقوله كانه في الدلو الكبير وفي بعض النسخ كانه في الدلو والبيرة معناه انما قاسوا الدلو  
اعني العظيمة على العشرين من الدلا الصغيرة والبيرة التي يتعذر نزجها في الفارة على البيرة التي الفارة اما  
غالبها وهي التي يكون فيها من المائتين وخمسين دلو او قالوا انما يظهر بنزج ذلك القدر ولان الغالب  
ان ما البيرة لا تزيد على ذلك واما الرخص فاطهرها الاقتصار في الاستصحاب على الاجزاء وقد قاسوا عليه كل  
النجاسات نادرة كانت او معتادة وقاسوا العاصي شفر على غيره في الرخص مع ان الرخص اعمانية واما  
والمعصية لا تناسب الاعانة **قال في الفصل الخامس في بيان ما حث القياس** وهي ثلثه  
**الاول القياس منه حجة** وهو ما قطع فيه بنفي الفارق اما مع النص على العلة او بدونه كالحاق الامه بالعبدة  
في تقوم النصيب عند العتق لعدم الفارق سواء الاثارة المذكورة وانما نظر الشارع اليه منه خفي  
وهو ما عداه لغيره من الاقضية وايضا من القياس قياس على وهو ما صرح فيه بالعله وقياس دلاله وهو ما

يدراج



صرح فيه بالجامع الا انه ليس بالبحث بل ملازمه وقيل في معنى الاصل وهو ما لم يجر في فيه بالجامع بل ينفي الفارق  
**اقول** القياس ينقسم الى عام وخاص فالعام ما كان الفارق بين أصله وفروعه مطلقا بغضه اي بنفي تأثيره وسواء كانت  
 العلة الجامعة بينهما منصوصة كالحاق جرم ضرب الوالد بن جرم النافق لهما لعل ان الادعاء ما وغير منصوصة كالجان  
 الامه بالعبد في تقديم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا المذكور في الاصل والافترق في الفرع وعلمنا عدم  
 التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخلف فهو ما لا يكون من تأثير الفارق بين الاصل والفرع مطلقا به  
 كقياس العتق بالعتق على الفتل بالحد وما جرى مجراه وايضا القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى  
 قياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع وكان علة في الحكم في الاصل كالجموع بين  
 الجرم والبلية في حد الجرم بالتناول بواسطة الشدة للمطربة وخوفه وتسمي قياس العلة المتفرقة فيه بالعلم والثاني وهو  
 المتسم بقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع ولم يكن ذلك الجامع نفس الباحث على الحكم بل ملزمه ما كان كالجوع بين  
 التبييض والجور بالوجه الفاضل الملزمه للشدة المطربة التي هي الباحث على الحكم وتسمي قياس الدلالة المتفرقة  
 فيه بآله دلالة على العلة كالجموع بين الاصل والفرع باحد وجهي العلة في الاصل استدلالا لآله على الوجه الآخر كآله  
 الجمع بين قطع الجماعة للبيد الواحد وقيل لهم للشخص الواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في  
 وجوب الدية على قدر الجاني واما الثالث وهو القياس في معنى الاصل فهو ما لم يجر في فيه بالجامع بين الاصل والفرع  
 كآله الحاق الامه بالعبد في تقديم نصيب الشرع على العتق بنحو الفارق بينهما وتسمي بذلك لانه لما انتفى الفارق  
 بينهما صار الفرع في معنى الاصل **قال رحمه الله** لا في القياس في جميع الاحكام لان فيها ما لا يعمل معناه ولا في  
 الاصل لا بد وان يكون منصوصا والا لكان فروعاً وقد تقدم بطلانه وجوز التعبد بالنص في كل الشرح اما عندنا  
 لا تمنع القياس واما عند الخصم فلا مكان ان ينص الشارع على جملة الاحكام ويدخل القاصيل فيها ولا يجوز القياس  
 فيما طرقة العادة والخلفه كالكثير الحيض اقله ولا ما لا يتعلق به عمل كقول البيه علومه صلى الله عليه وسلم **اقول** القياس  
 لا يجوز في كل الاحكام الشرعية لان فيها ما لا يعمل معناه سواء كان مستثنى عن قاي عامه او بقوله لاشياءه جزمه  
 وكما عدد الركعات وتعدد نصب الزكوات ولان القياس لا بد فيه من اصل منصوص على حكمه والا لكان فروعاً على  
 اصل اخر وقد تقدم بطلانه في بيان شرط الاصل في الاكتمال اثبات احكام الاصول المقيس عليها بالقياس في جزم  
 ان تعبدنا الله بالصالح على الاحكام الشرعية كلها اما عندنا فظ لا فارق لبطان العمل بالقياس في كل حكم شرعي  
 فعليه نص من الشارع اما تفصيلا او اجمالاً كالباح في مثله فان النص عليه بقوله في اصل الصلح وجرم الربا يستلزم

عليهم سدر

ظلام

احكام كل شيء واما عياراير القايين فلان التخصيص على جملة الاحكام الشرعية امر ممكن وهو مفود والله في فهمه فله  
 ويدخل تفاصيل الاحكام في تلك الجملة وتنب ثوب الى جوار القياس في جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد  
 حد الحكم الشرعي لا قد صرح على بعض الثبوت بالقياس في الباقي ذلك لان الجانب على احد الثمات جائز على  
 الباقي وهو علة المنع من تأمل بل هي منضاه واستزادة كونه احكاما لا يوجب تأملها كما لا يشترط السود والياض في اللون  
 ومنع ابد الحق الشرازي القياس فيما طرقة العادة والخلفه كالكثير الحيض والكثرة والثر القياس والمحل لعدم العلم بالثبوت  
 وعدم ظاه في المصير اليها في قول الشارع ولا يجوز القياس فيما يتعلق به عمل كقول البيه علومه صلى الله عليه وسلم  
 وكثرة ما افرد في الجفان مثل تطلب لتعرف لا حول الا لا يتألف **قال رحمه الله** لا في القياس في جميع الاحكام  
 يسمي قياس الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم في الفرع ثبت في الاصل لانه لو ثبت في الفرع ثبت لعله كذا لثبوت  
 والاقتوان وهي موجودة في الاصل من دون الحكم وهو نوع من التلازم ويقع منه قياس العكس كما يقال لو لم يكن الصوم  
 شرطاً في الاعتكاف لم يكن شرطاً بالذوق قياساً على الصلوة فاما لم يكن شرطاً للصلاة الا اعتكاف لم يكن شرطاً بالذوق  
 في الفرع كون الصوم شرطاً للصلاة الاعتكاف في الاصل كون الصلوة شرطاً للصلاة في حكم الفرع حكم الاصل وهو  
 في الجملة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي اثبات احدي مقدمته بالقياس فنقول لو لم يكن الصوم شرطاً  
 مطلقاً لم يصير شرطاً بالذوق ثم يستثنى النقض للنقض يستدل على اثبات الملازمة بين المقدم والتالي بالقياس فنقول لا  
 يكون شرطاً في نفس الامر يصير شرطاً بالذوق كالمصلحة **قال رحمه الله** لا في القياس في جميع الاحكام لان فيها ما لا يعمل معناه ولا في  
 على الفرع وهو ان يقال لو ثبت الحكم في الفرع ثبت في الاصل لانه لو ثبت في الفرع كان ثبوت معناه بالعلم الفلاني  
 لمناسبة لذلك الحكم واقتزاه به وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه ولما ثبت هذا الحكم للاصل لم يثبت  
 للفرع وهو نوع من التلازم لانه عبارة عن قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة استثنائية فقيض باليه ونقضي نقض  
 مقدمه وانما سمي بهذا قياس الاصل على الفرع لان الحكم ثبت للفرع او امعلا بذلك العلة الجمعة في الاصل ثم يرد على ذلك  
 الى وجوب تحقق الحكم فيه لولانه ثبتت على الحكم المعينة في الفرع او لا وبغير ثبوت في الاصل فكان الاصل  
 مقيماً على فروعهم ويوجب بهذا قياس العكس وهو عبارة عن اثبات بعض حكم الاصل للفرع لا فروعاً على حكمه كما  
 يقال لو لم يكن الصوم شرطاً للصلاة الاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطاً بالذوق قياساً على الصلوة فاما لم يكن  
 شرطاً في الاعتكاف في نفس الامر لم يصير شرطاً بالذوق وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي اثبات  
 احدي مقدمته بالقياس وهو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية متصلة استثنائية فقيض باليه لا استثنائية فقيض

مدنه

لما



مقدم كما لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف في نفس الامر يصير شرطاً بالنظر لكنه شرطاً بالنظر انما يكون  
 شرطاً في نفس الامر ومن صدق الشرطية وهو ان يكون التكاليف المقدم بالقياس على الصلوة بان يقول ما لا يكون شرطاً للشيء  
 في نفس الامر لا يكون شرطاً بالنظر كالصلوة فانما لا يكون شرطاً للاعتكاف في نفس الامر لكن شرطاً بالنظر وقد تقدم  
 ذلك وجهه من الاول فلا يشترطها في تركيب كل منها من متصلة وجبته وشيئاً يقضي بالانكشاف لبعض مقدمها  
 والعلة في عدم كونه شرطاً في نفس الامر كونه غير شرطاً بالنظر وذلك في العلم بوجوده في الصلوة تحقيقاً في الصوم تقديرها  
**باب في المقصد الحادي عشر في النكاح** وفيه مباحث **الاول في النكاح** اما ان كان  
 نكاحاً في حكم واحد ونكاحاً في الفعلان جازاً كونه المصالح اجماعية على طهارة ايمانها جبهة الجبله فالحكم وهو وجوب واحد  
 والتحريم الجهد وان اخذ الفعل ونكاح في الحكم كالا ماره الدالة على صحة الفعل والامارة الدالة على وجوبه وجوباً مطلقاً ومنع منه فموجباً  
 وان جاز عقلاً اما الجواز فلا مكان اخبار عدلين حكمية مشتقة وما عدم الوقوع فلا ان العمل بما يقتضيه وجوب العمل  
 ولو لم يكن على مطلق واحد وتركها بالصبي العبد بوضعهما اذ وضعه اماره لا يمكن العمل بما عبت والعمل بما دون  
 الاخرى ترجيح من غير مرجح وهو الاقرب والحكم بمنها التحريم البقاء لا يلزم من التحريم اماره الوجوه  
 والاباحة الاباح لان الجهد ان اخذ باماره الاباحه ثبت في حقه وان اخذ باماره الوجوب ثبت في حقه كالمسافر  
 اذا حصل في مكان يتغير فيه بين الانعام والفقير فان قيل في حقه وجوب الرعيه وان صيغاً ما كان واجبا  
 وكمن عليه درجته اذا قال له المالك اذهب الى الدرهم فلي احدى ان دفعت الى احدى استغنى الاخر عندك  
 اذا عرفت هذا فان عرض التمسك بالتحريم خير وان كان للمنفعة خير المستغنى وان كان للمنفعة ما شاوله الحكم  
 باحدى ما في وقت بالآخر في اخر المستغنى **الفصل** قد عرفت في صدر الكتاب ان احدا جزاء اصول الفقه كعبية  
 الاستدلال بطريق الاحكام الشرعية عليه وذلك عبارة عن باب النكاح في الترجمة ولما بحث المصطفي طراه عن طرق  
 الاحكام شرعية في البحث عن البينة المذكورة لو اخرج الحديث عن البحث في الاستصحاب الذي هو طريق الاحكام على ما  
 اختار مصطفي طراه واكره المحقق كما فعل في الزامية كان ادل لنا في كعبية الاستدلال بالبينة على ذلك البينة بالذات اعلم  
 ان تعادل الشبهة عبارة عن تساويها وتعاد الادلة عبارة عن تساوي اعتقادها وانما الاستدلال بها والادلة  
 القطعية عقلية كانت او نظرية لا يجوز تعادل دليل من متقابلين بالنظر والاثبات اما العقلية فتوجب حصول الدليل  
 عند حصول دليله فلو حقق دليلان على تقدير لزوم اجماعهما وهو محال بالضرورة واما النظرية فلانه يلزم اما اجماعها فيقتضيه  
 او الذنب على الشك والماحي لان واما الامارات المفيدة للظن فتكون عقلية وقد تكون شرعية اما الاول كلال شك في جواز

المعتمد

تعادل الامارات المتقابلتين منه بالنظر والاثبات كحصول البرق المتوازي في زمن الصيف فانه عند الانكشاف الى الدلو  
 عن زمانه يحصل ظن وقوع المطر عند الانكشاف الى الزمان المحض من عدم جريبات العادة بوقوع المطر فيحصل  
 ظن انتقايه واما الثاني فقد اختلف في جواز تعادل الامارات المتقابلتين فيه فذهب احمد بن حنبل والكوفي وقوه الباقون  
 وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويين بالعدالة والثقة واحتمال الصدق حكم بينهما في العلم بذلك من وحي  
 واختلف المجوزون في حكم التعادل عند وقوعه فقال الجاهليان والقاضي ابو بكر حكمه التحريم وقال اخرون ثبت في كل الامار  
 ووجه الى حكم العقل اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل الامارات يمكن في حكم واحد مع تنافي الفعلين وقد يكون في فعل  
 واحد مع تنافي الحكمين اما الاول كما اذا دللت احدى الامارات على ان جهة معينة هي جهة القبلة وذلك الاخرى على ان جهة  
 القبلة غير تلك الجهة مع عرض ذلك للمكلف بالصلوة عند تقصير التمام الوقت عليه فان الحكم وهو وجوب استقبال القبلة  
 في الصلوة واحد الفعلان اية التوجه الى الجهة الاولى والتوجه الى الجهة الثانية في الوقت الواحد للشخص الواحد متنافيان  
 واما الثاني فكما اذا دللت احدى الامارات على ان جهة معينة هي جهة القبلة وذلك الاخرى على وجوبه او باحتماله في الوقت المطلق  
 وكلاهما جائزان واستدل على الاول بقوله عليه في قوله الا بلى في كل اربعة اوقات يكون في كل وقت من جهة من ملك  
 ما سر لانه انما ادى الى الاجرة والاولوية والمصلحة في الكعبة تحبب في استقبال اي المذبحان متساوية نظر فانه لا تنافي بين  
 الفعلين من انما هما فان كان منساك دليل من خارج يدل على عدم الجمع بينهما كان دالا على الوجوب على البدل  
 وح يكون الواجب احدى الفعلين لا بعينه كما في حصول الكفارة او الامر الكلي على ما تقدم لحقيقة فلا يحق تعدد الفعل  
 الذي هو متعلق الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو بالعرض لا بشئ على الامور الكليات وكذا الصلوة في الكعبة  
 فان استقبال جهه الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو موكل صادق على استقبال اي جهة اتفق فمتعلق الوجوب  
 انما هو واحد بالذات وقد دعه بالعرض فلا يكون المثال فيه مطابقا والمثال الصحيح ما فوضنا والحكم فيه التحريم بينهما  
 واما الثاني فانه وان كان جائز الوقوع عقلاً كما تقدم لكن بعضهم منع منه شرعاً قال لانه لو تعادل الامارات على الخطر  
 والاباحه فاما ان يعمل بما يباح وما هو محذور لسا فيهما ولا يعمل بشئ منهما وهو محذور ايضا لانما اذا كانا في انفسهما بحيث لا يمكن  
 العمل بما البينة كان وضعا عينا وهو غير جائز على البشارة او يعمل باحدى على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح  
 من غير مرجح وهو بطلان قول في الدين بغير التمسك وان كان لا على التعيين اقتضى العمل باحدى ما على التمسك لانما اذا اختلف  
 بين الفعل والترك فقد اختلف فيكون ذلك ترجيحاً لاماره الاباحه بعينه على اماره الخطر وهو التمسك الذي تقدم  
 بطلانه وجوزه المصطفي طراه وجعل الحكم فيه التحريم واجبا على من يملك الجحيم بالجمع من استلزام التحريم ترجيح اماره الاباحه على اماره







امر شئ لا يخفى الا بغير دليل وذلك لان دليلان قد يكونان تعليلين وقد يكون احدهما عقليا والاخر تنظريا  
 والمراو بال دليل من حيث العلم به العلم او الظن شئ اخر حيث يندرج فيه الامارات **قال صاحب الجواهر الثالث**  
**اذا تعارضت عليان راجح** اما باستدراك بوقت الورد او المقتضى لدول او بما هو خارجي فالاكثر رواة راجح والاقل راجح  
 ارجح وراجح رواية الفقيه والرافعة والرواية والازم والاعلم بالعربية وكونه صاحب الحق فافقه الاكثر مجالسة للعلماء او  
 المحررين او من طريقه اقوى الذي ظهرت عدالة بالاختيار وتزكية الاكثر او العلم اجمع ودر سبب العدالة ارجح العمل براجحة  
 والاكثر ضبطا وحفظا للافاظ والجازم على الظان وادام سلامة العقل على الاحتياط في وقت ما والحفاظ على الدراجح في  
 كتاب والاشهر وغير المدلس معروف النسب ومثبت في الاسم بالضعف المتفق على كونه مرفوعا على المختلف فيه ولا اكر  
 السبب وناقض للنظر على ما قل المعين والمقتضد بغيره ومن وافقه الاصل علم من كنهه والمقتضد على الرسل خلافا لابن  
 ابن حيث قدم الرسل ولغيره الجار حيث حكم بالتساوي في الماخر على المقدم كالمعتمد على اليك وكذا في رد بعد قوله  
 علوه وكنا اخر الاسلام مع علم سماعه بعد استلامه وترجيحه العام البند على ذي السبب خلافه وقد اثنى على سببه في  
 على غيره والا فصح على النصيب الخاص على العام والحقبة على الجازم والادال بالوضع الشعر العرفي على الادال بالتحفي و  
 الذي لم يدخله بخصيص على ضده والمنطوق على المعهود والتاقل على المقرر المحرم على البيع والتاقل على الحقيقة  
 ومثبت الطلاق والعناق على ما فيها والمقرن بالعله اقوى والمؤكد على غيره والموافق لعل العدل او الاكثر او العلم  
 وادعوا من قياسا على ما اصله قطيع او اكد له دليل العلة فيه نص قاطع والتعارض فيه قريب من التعارض  
 في الاخبار لانا لا نشترط النصيب على العلم **اول** قد عرفت ان التعارض انما يخفى في الادلة الظنية اما من  
 كل وجه كغير الواحد العام فانه مطلق في مسته وفي دلالة او من وجه دون وجه اخر لعمومات الكتاب العزيز والتمسك  
 المتواترة وكما اخبار الاحاد الخاصة فان الاول قطع المشرطي الدلالة والبيان بالعلت وقد عرفت ايضا ان الدليلين  
 المتعارضين قد يكونان عقليين وقد يكونان احداهما عقليا والاخر ملبيا فاما ما يتعلق بعموم  
 الكتاب العزيز والتمسك المتواترة ومعارضه غير ماله كما تقدم في باب التخصيص واما ما عدا ذلك فافهم  
 الاول من وجوه ترجيح التعليلين في خمسة احكام ما يتعلق بكيفية استناد الخبر وتاثيرها ما يتعلق بخال وروده وثباته  
 ما يتعلق بمسئله اي ينشئ الخبر ورايه ما يتعلق بمحلولة اي الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر وقامت كما يتعلق بامر  
 خارج عن هذه الامور الاول ترجيح الحاصل بالادلة واما ما يتعلق بكيفية الرواية وماه يتعلق باحوالهم  
 فالاول منه ما يكون الكثرة بسبب للرجحان وهو ما اذا كان الخبر الخبر عنه واحد فان الخبر الواحد اذا كان رواية

الرسل على غيره استدل عشرة مثلا كان ارجح مما اذا كان راديه حيث لان الظن الحاصل منهم اقوى لان نظر الكذب  
 الى الاكثر نظرا الى الاقل لان كل واحد من الرواة عني المعصومين فيحمل كونه صادقا وحتم كونه كاذبا فاذا انعم اليه اخرج كانت  
 الاحتمالات اربعة ومع الثالث يكون ثمانية ومع الرابع تسعة عشر فيكون ذلك الخبر راجح في كل واحد من الافسام علاقتها واحدا  
 وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين او صدق واحد منهم كاف فيكون ذلك الخبر راجح ومثل ما يكون سببا للرجحان وهو  
 ملاذ اكانت الكثرة في الرواية المتزنة فانه كلما كانت الرواية اقل كان سقوط احتمال الكذب اليه اقل مما اذا كانت  
 الرواية اكثر ومع المراد بالا على استناد فان الخبر انما يكون راجح مع صدق الرواية والرواية مستهينة به وبغير الرسول علم  
 وكل واحد منها محتمل كونه صادقا ومحتمل كونه كاذبا وما هو اليها اربعة يكون الخبر فيه راجح في حال واحد وهو ما اذا كانا معا  
 وباقي الاحوال لا يكون راجح بل قد يكون الرواية فان كان اثنين كان الخبر راجح في حال واحد من ثمانية وان كان ثلاثة كان واحد من  
 تسعة عشر ممكنا او كونه غير راجح في باقي الاحوال كذا وفي بعض الظن عند تعدد الرواية المتزنة وكذا في رواية ليا زوال  
 الظن بالكلية واعلم ان علو الالات دون كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجح من حيث انه نادر الاول ان يقال ان يلج في  
 فله الرواية الى حد الشدة والندور كان مرجحا لان المحرر على القانون المعتاد الطريق المألوف الغالب ارجح في الظن  
 من غيره واعتراض شيخنا طاب ثراه في الكبر على دليل راجح ان الاعراض استنادا على غيره بان الاول انما يكون ارجح اذا حدثت رواة كل  
 من الجزس بالشخص او تساو في الصفات اما اذا تعددت صفات الاكثر الكثرة فلا وفيه نظرون المراد بالترجيح بالكلية او بالكثر  
 انما هو مع قطع النظر عن صفاته الروايات مع شدة وبها فاما وكذا في كل واحد من اقسام الترجيح الا انه فانه انما يرجح بين  
 قطع النظر عما غايرها ولو كانت الصفات الموجهة لعلبه الظن بالعدد في الاكثر كان كل واحد منها ارجح من الاخر من جهة ولو  
 كان في الاقل اكثر ترجيح من جهة ويتعلق الحكم فيما لو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام في ذلك فالكلام عند التساوي  
 او مع قطع النظر عن تلك الصفات كالتساوي في الصفات الموجهة الى الرواية او في امور ان رواة الفقيه راجح على رواة غيره لان  
 الفقيه جدير بمرتب من رتبة من لا يجوز ما لا يجوز اجماعا وفي ظاهره يخص عنه وحسنه وبله وسال عن مقدمته  
 وتبسم صمد نه حيث يطالع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس وكذا في العامي فانه لا يفرق بين الجازم وغيره فلا يخفى  
 منه البحث في التحقيق السؤال المذكور لعدم الباطل على عاقل فينقل ما سمعه خاصة وربما كان ذلك سببا للاختلاف والوقوف في  
 مما ودي الاشكال وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر اذا قل الخبر بالجميع اما عند نقل الحديث لم ينفذ فلا وهو بطلان ذكرناه **ب** رواية  
 الافة راجح على رواية الفقيه لان الوثوق بالا حتم ازا ذكر من الخلل في جانب الافة اعظم واثم من الفقيه **ج** رواية الزاهد  
 وهو العرض عن محتاج الدنيا وطيبا تاراج من رواة غيره لشدة ثقوه واعراضه عما يشغل النفس وعن حفظ الحديث من الدخول



الارواح والنباتات والمعادن على تصنيفها وتزج روايه الاصل وهو الاكثر زجدا على الزمان لان احسنها به السهو اغل اعراضه عن  
العوائق اكثر فيكون الظن الحاصل خبره اقوي **د** روايه العالم بالعربية راجح على روايه الجاهل بما لان للعارف باللسه القوي  
تكتلنا من الحفظ عن مواقع الدلائل وقدره على معرفه المعنى من اللفظ حسب ما تعرف به من الدلائل الفقهية والحالية والحركات  
الاغربية وقيل بالعكس لان العارف بالعربية يفهم المعنى فيعرفه فلا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف غيره وروايه  
الا علم بما راجح من روايه العالم لما ذكرناه في العقبيه والافقه **هـ** كون احد الراويين صاحب الواقفه والاخر ليس كذلك فراجح  
فيما روايه الاول على الثاني لان اتمام صاحب الواقفه بما اعظم من غيره ولهذا روي روايه عايشه في الثقات في ثمانية عشر  
من روي انما المامن الماورج الت فوج روايه ارفع من كون النبي خلوت زوج ميمونه وهو حلال على روايه ابن عباس انه تزوجها  
وهو حرام لان ابارف كان المعنى به ما هو الذي قبل كما حكا عن الرسول فلو **و** روايه الاكثر حاشا لعله ارجح من روايه  
من ليس كذلك لان محال ان يثبت بعد استعداد النطق والفهم فيكون الظن الحاصل خبره اقوي من الظن الحاصل خبره  
وكذا روي من جالس اهل الحديث راجح على روايه من ليس كذلك **ز** روايه من طريقه اقوي في الادراك العلم مقدم على روايه  
غيره كالمروي احدى انه راي زيدا وقت الظهر بالصرق وروي الاخر انه راه في فجر ذلك اليوم بعدد فخطرق الاستنباه الى  
الثاني اكثر من الاول فكانت روايته ارجح اما النزاجج الى اصله بالورع فهو امور **ح** روايه من ظهرت عدالته بالاختيار ارجح  
من روايه من استور الحال عند من يقبل روايته وارجح من روايه من ثبتت عدالته بالتزكية **ط** من ثبتت عدالته بتزكيه جمع كثير ارجح  
من روايه من ثبتت عدالته بتزكيه بعضه او بتزكيه عدد اقل مع تسوي الاوصاف لان الظن الحاصل بعد الة الاول اقوي مما  
ظن عدالته الثاني **ي** روايه من ثبتت عدالته بتزكيه الرجل الاعلم الاورج ارجح من روايه من ثبتت عدالته بتزكيه العالم الورع لقوة  
ظن عدالته الاول **ج** روايه من ثبتت عدالته بتزكيه العدل الذكر لسبب ارجح من روايه من ثبتت عدالته بتزكيه العدل من  
دون ذكر السبب **د** روايه من ثبتت عدالته بتزكيه الراوي بعلمه خبره ارجح من روايه من ثبتت عدالته بتزكيه من رآه بان  
بروي خبره ان قلنا ان ذلك كله بعد بل وكذا روايه من رآه وعمل بروايته ارجح من رآه ولم يعمل بروايته واما النزاجج الى اصله  
بسبب الذكافين على وجهه **هـ** روايه الاكثر ضبطا راجح على روايه من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل خبره وكذا روايه الاستدلال  
حفظا لان الرسول علم راجح على روايه غيره **و** روايه الجازم بالحديث ارجح من روايه الظان له لرجحان الظن الحاصل  
خبره الاول على الظن الحاصل خبره الثاني **ز** روايه دام العقل راجح على روايه من يعرض له اختلاط العقل في بعض الاوقات اذالم  
يعرف انه روي الحديث حال سلامه عقده او حال اختلاط له **ح** روايه من حفظ الحديث راجح على روايه من لم يحفظ  
ويجوز على كتاب لانه بعد عن الشبهة ويحتمل رجحان روايه الثاني على الاول لما يفيض من الاستنباه والتبنيان على الحفظ

السفر

روايه صح

ظلال من يثبت على كتاب محفوظ مصحح واما النزاجج الى اصله بسبب شهره الراوي فامور روايه الكبير من الصحابه او من غيرهم  
راجح على روايه غيره ان دينه كما يمتنع عن الاقدام على الكذب فكذلك اعلم منزله وارتفاع منصبه عن انقاع ذلك واكثر  
موارد الكذب كان صدقه ارجح في الظن وقد روي ان امير المؤمنين عليه السلام كان خلقا لرواه والاخلف ان يكون من الصحابه يكون اقرب  
الى الرسول علوم من غيره فيكون اعرف بالحديث من غيره **ب** روايه غير المدلس ارجح من روايه المدلس الذي ليس به  
اخفا العيب **ج** روايه معروف النسب راجح على روايه مجهوله لان احتراز المعروف عن الكذب اكثر والندره على معرفة عدالته  
بالجرح عن احواله والخص من حاله بخلاف الاول **د** روايه غير المنسب شبيه باحد الضعفاء راجح على روايه المنسب شبيه باسم احد  
مع صوره غير عذره عنهم لحصول الظن الغالب بصدق الاول دون الثاني واما النزاجج العايد الى كفيه روايه فامور  
**ا** ان يقع الخلاف في احد الخبرين هل هو موثوق على الراوي او مرفوع الى الرسول عليه السلام متفق عليه فلهذا الرسول  
علم فالثاني ارجح لحصول التثبت في صدور الاول عن الرسول ولحصول الظن بصدور الثاني عنه **ب** روايه من يذكر  
سبب حدوث ذلك الحكم ارجح من روايه من خبره عن ذلك لشدته اتمام الاول يعرف ذلك الحكم دون الثاني  
الخبر المتقبل بل يقطع ارجح من المتقبل بعينه خاصه وما يحتمل ان نقل بعينه للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف  
في قبول الثاني ولتطرق الغلط الى الثاني دون الاول فيكون الظن الحاصل في الثاني اضعف **ج** الخبر المصدق بخبر  
سابق ارجح مما ليس كذلك **د** الخبر الذي يوافقه الاصل اعني المروي عنه عينه انه لم يكذب به راجح على الخبر الذي يكذب به  
الاصل وقد تقدم البحث في ذلك **هـ** الخبر المستند ارجح من الخبر الموشل ان قلنا بقوله لحصول الاتفاق على قبول  
الاول دون الثاني وخالف في ذلك عيسى بن ابيان حيث زعم ان الموشل ارجح والفاضل الجبار حيث حكم بالتساوي  
لثان الراوي اذ روي ارسل فعلة الة الواست طه معلومه دون المروي له ولا يتكلم احد ممن روي له  
ببحث عنه ويتحقق عن خبره ليعرف حاله في العدالة وغيره واما الواست طه في المستند معلومه للمروي عنه  
ويمكن معرفه حاله عدالته ورجحان كل واحد فكان التوثيق لخبره اعظم وارجح ضروره رجحان خبر من يمكن من معرفة عدالته  
كل احد على خبر من لا يمكن من معرفه عدالته الا واحد حصصا صاحب فضاالته وكوفا من الامور الباطنه الى لا يطلع عليها  
البشوا لا من الخفي والاختيار الجي **ا** حجة الخالفان الخبر الثقه لا يوزنه اتنا الحديث الى الرصيص حصول هو الاصح  
القطع بذلك الاعتقاد والمقارب للعالم بان الرسول عليه السلام قال ذلك لحديث فخلاط ما لو استند في ذلك الواست طه  
فانه لا يلزم على ذلك الخبر بالصحة ولم يرد على الحكاية ان قلنا ان قال ان الرسول عليه السلام قال ذلك فكان الاول والى الجواب  
ان قول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا يصح ظاهره المحرم صح خبره الواحد وهو جهل غير جازم فمتمنع اخراوه على ظاهره

نطاقات



بل يجب حملها على ارادة اهل العلم قال لذا استحسنه اوردت على هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه  
 الراوي وهو المستند اهل العلم من معرفة عدل كل واحد خلاف ما حمل فيه ذكر الائمة لعدم التمكن من معرفته  
 حاله واعلم ان القابل برهان للمرجح على المستند انما يريد به اذا قال الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 فانما لو قال عن الرسول ثم كذا فانه لا يبرح على المستند انما يريد به قوله روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان  
 الاخر عدل كحديثي ان غير من الاماميه يرجح على خبر من يروى عن العدل وغيره ويرجع بعضهم بالذكرة والخبرين جميعا  
 قياسا على الشكاه قال شيخنا في النهاية لا بأس به الثاني في الترجيح المصلحة حال ورود الخبرين في موضع واحد اذا كان  
 احد الحديثين مستقلا ما على الاخر قدم المتأخر لكونه ناسخا لحكم المتقدم مع مراعاة شرايط الترجيح المتقدمه وكذا الحكم في  
 الايات المترتبة وتبين على ذلك مع تراجم المديبات من الايات الاحاديث على المكبات لان غالب حال  
 المكبات انما وردت قبل مجرى الرسول وعلوم المديبات بعد فغلب على الظن ما خبر المديبات وما خالفها على  
 عمر المديني نادر قليل فليكن بالغالب **الكثير** ترجيح ما ورد بعد قوله في شوكه الشيخ علمه وعلوته على غيره لان قوله شوكه  
 علمه وعلوته كان في اخر زمانه فغلب على الظن ما خرو وقال اخرون ان دل الاول على القوة وعلى الثاني والثاني  
 على الضعف كان الاول متقدما واما اذا لم يدل الثاني على قوته ولا على ضعفه فلا يجب عدم الاول على احتمال تأخره عنه  
 وهو ضعيف للعلم بان الاول صدر عنه في اخر زمانه علمه وقد ذكر في الثاني واحتمال صدوره في اول زمانه وقد ذكر  
 في الاول واحتمال كون الثاني متقدما على الاول انما يحقق على قدر صدوره في اخر زمانه علمه وهو محتمل للتقدم  
 فيستأقطان ويبقى الرجحان للسابق بغير معارض **ب** ان يكون راوي احد الخبرين متأخرا الاسلام ويعلم ان  
 سماعه للخبر بعد اسلامه وراوي الاول متقدم الاسلام فيقدم الاول لحصول الظن بتأخر الثاني وقال بعضهم ان  
 كان متقدم الاسلام باقيا في كل زمان المتأخر مع الرسول علمه لم عنه من تأخر روايته عن رايه المتأخر اذ اعلم  
 موت المتقدم قبل اسلام المتأخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمه على رطايات المتأخر حكم بالرجحان  
 لان الثاني ملحق بالغالب وفيه نظرات احتمال تأخر رايه المتقدم على رايه المتأخر لا يمنع من رجحان روايه المتأخر  
 باعتبار ان روايته قد علم خفة في زمانه عليه المتأخر فلا يحتمل تقدمه في زمان اسلامه وروايه المتقدم محتمل  
 صدوره قبل اسلام المتأخر فلو كانت روايه المتأخر متأخرة عن رايه المتأخر فلو كانت لا محتمل في تأخر رايه المتأخر  
 وقد علم على فاحش احتمال روايه المتأخر في حالين متساوية واحتمال روايه المتقدم في حال واحد منها فيكون الاول اغلب  
 على الظن من تأخر الثاني **ج** اذا كان احد الخبرين عاما مبتدأ اي لم يرد على سبب الاخر عام او روي على سبب كان الاول

ص ١٨٥  
الآخر

ارجح من الثاني لان جامع من الاصول من زعموا ان العالم الوارد على سبب ان يكون مقصودا عليه بل ان  
 كان ضعيفا لم يقل به الا انه غير رجحان اما ما اعلم ان رجحان العام المبتدأ على العام الوارد على سبب انما يحقق في غير محل  
 السبب فاما في محل السبب ان يرجح ذو السبب عليه لان كان مقصودا عليه كان خاصا والخاص مقدم على العام  
 الثالث **الترجيح العائدي الى المنزلة** اعني لفظ الخبرين **ب** ترجيح النصيب على النصيب على النصيب كقوله الرسول  
 علمه اذ كان صلواته العرب وقد قال صلواته انما افصح من با لصاد والركب عدي عن ذلك ما علمه حتى ان بعضهم رده محج  
 بانه لا يتكلم به والذي قبله حمله على رواية في الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالنصيب ارجح منه اجماعا **ج** ترجيح  
 الافصح اي الاشد فصاحبه على النصيب لانه علمه كان مختصا من النصيب بمرتبة الايشا رة فيما غير من يغلب على الظن اخفاه  
 بالا فصح ولا شك في تحقيقه في النصيب لشاكره غير من فيه وقال اخرون لا يرجح ذلك لانه علمه كان يتكلم بالنصيب والا فصح وكذا  
 وجده الكتاب العدي من هذا الضعف لان ذلك عن من رجحان الا فصح على النصيب لما قلنا من مشاركه غير من علمه في النصيب  
 واختصاصه بالا فصح البالغ الى الغاية النفوس **د** الخاص راجح على العام وقد قدم **د** الدال على المصلحة بطريق الحقيقة راجح  
 على الدال عليه بطريق الجواز لان الحقيقة اظهر دلاله من الجواز ولا مقام الجواز في دلالة على المصلحة لا قرينة واستغناء الحقيقة  
 عنها ومنه اخرون ان الجواز الراجح اظهر في الدال من الحقيقة المبرجوه ولان الجواز الذي هو المستعار اظهر دلاله من  
 الحقيقة فان قولنا فلان يخر اظهر من قولنا فلان شجي وفيه نظر لان رجحان الجواز على الحقيقة باعتبار ارجح خارج كالاتعمال  
 والعمول لا يرجح عدم رجحان الحقيقة عليه في قطع النظر عن ذلك الاعتبار ارجح اعتبار عدمه **هـ** الدال على المقصود بالوضع  
 الشرعي او العرفي او من الدال عليه لوضع اللغوي قال خير الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعا على المصلحة  
 الشرعي او من حمل على المصلحة اللغوي اما الذي ثبت في لغة مثل ان يدل احد اللفظين بوضع الشرع على حكم اللفظ  
 الثاني بوضع اللغوي على حكم لبيت للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف فلا يتم ترجيح الشرع على هذا اللغوي لان هذا اللغوي  
 اذا لم يقبل الشرع فهو لغوي عدي في شرع معناه اما الثاني فهو شرع لبيت بلغوي ولا عرف في النقل على خلاف الاصل فكان  
 هذا اللغوي اول واخرا وهذا التفصيل المهم طارئة في النهاية وفيه نظرات القسم الاول ليس الكلام فيه او الكلام  
 في ترجيح احد الخبرين على الاخر في ترجيح احد الاليتين الخبر الواحد على الاخرى واما القسم الثاني فلا يتم عدم رجحان الدال  
 بالوضع الشرعي على الدال بالوضع اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بوضع اهل اللغة فكان ارجح  
 وقوله يكون اللغوي اذ لم يتعلمه الشارع عرفيا وشرعا ممنوع اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع اياه عن توصيه وضعه  
 لذلك المعنى والمراد بالشرع ما وضعه الشارع لمعنى لا ما افاد به على موضوعه او استعمله فيه وكذا الكلام في العرفي العام الذي

نصفه



لم يدخل تخصيصا في احداهما فدخله التخصيص في الثاني يصير مجازا خلافاً للاول لبقائه في تمام متناه **ن** الدال على المعنى  
 بمنظورة اولى من الدال عليه عمومها ان قلنا ان المفهوم جرح لان دلالته المنطوق اقوى من المفهوم مضافا  
 الخالفة اما في مفهوم الموافقة فالجواب انه ليس كذلك الرابع في التراجع العايد الى الحكم الاول عليه **و** **د** اذا  
 كان احد الخبرين مظهر الحكم الاصل وكان الاخر ناقلا له كان الثاني ارجح من الاول عند اكثر وقال بعضهم المظهر اولى  
 الاولين ان الناقل مستفاد منه لا يعلم الا منه والمفرد حكم معلوم بالعمل فكان الاول اولى ولان العمل بالناقل يقتضي  
 تعليل التبع لانه لا يصح انزاله حكم العمل فقط اما جعلنا المفرد مضافا الى الناقل حكم العقل ثم ازاله  
 المفرد حكم الناقل واجتبه الاخرين بان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشئ اولى من جملة على ما يستعمل العقل  
 بعرفته اذ فائدة التاكيس اولى من فائدة التاكيد حمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى فلو جعلنا المفرد مقدما  
 على الناقل لكان جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المفرد واردا بعد الناقل لكان واردا  
 حيث يحتاج اليه فكان الحكم باخرا اولى وفيه نظر فان فيه اعتبارا بخلاف الناقل على المفرد وهو الاول وليس رجا ان المفرد  
 على الناقل من الوجه الذي ذكرنا فاما تحقق اذ جعلنا بين الحديث ولم يرد احد ما لو لم يكن ذلك لوارده المعارض اذ لا يثبت  
 فيها اذ اعلمنا ان تاريخ الحديث **ب** اذ اول احد الخبرين على حكم العقل واول الاخر على ابا حنيفة قدم الاول على الثاني لقوله  
 علوما جميع الحرام والحلال الا وعلى الحرام الى حال الان العمل بالحكم لا يتوقع معه ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد  
 تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه نوله حرج اذ ذلك العمل بالاباحة لانه قد تقدم على فعله يكون  
 حراما فيجب عليه اللوم والعقاب **ب** اذا كان احد الخبرين مظهر الحكم والاخر ناقلا له فانه مقدم الثاني على الاول لان الحد  
 ضرر فكل من شر وعينه على خلاف الاصل الثاني للضرر والناقل لا يكون عاوقا في الاصل المتيقن له على خلافه فكان الثاني  
 ارجح واول الخبرين المظهرين للحكم ان لم يوجب الحزم بذلك المعنى فلا يقل من ان يفتي به حصول الشبهة بوجوب سقوط الحد  
 لقوله علوا اذ روي الى رد بالشبهة وفيه نظر يعلم كما تقدم من توجه الناقل على المقرر **د** اذا كان احد الخبرين مثبتا  
 للطلاق او العتاق والاخر ناقلا له تقدم المتيقن على الثاني وهو قوله الكرخي لان مزاياه ملك النكاح واليمين على خلاف  
 الاصل فيكون والى خلاف ذلك الاصل الجرح لما مدعوا فافقه الاصل ارجح على الواجهة خلافاً وقيل الثاني ارجح لانه على وفق  
 الدليل المقصود لصحة النكاح واثبات ملك اليمين والراجح على الثاني **هـ** اذا كان احد الخبرين دال على الحكم وعلته والاخر دال على  
 الحكم دون علته كان الاول ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولا فضايلة الى الفقه بسبب سرعة الانقياد وسهولة  
 القول **و** اذا كان احد الخبرين دال على الحكم معروفا بتاكيد والاخر خاليا بالتاكيد كان الاول ارجح مثل قوله علوما امره

مضى

نظر

تنكح نكحاً غير اذن ولا فاشا ببطا ببطا الخامس التراجع بالامور الخارجية وهي **أ** ان يوافق احد الخبرين عمل  
 علما للمدعي او اكثر من العلماء والاعلم والاخر ليس كذلك والاول ارجح لان علمه بذلك الخبر اعراضهم عن الاخر لا بد وان يكون  
 الامر موجب رجحان الاول على الثاني لان اهل المدينة احدثوا بالتزويل واخبروا عن احوالهم وكذا الاكثر لقوله علمه عليكم  
 بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل لان لكل منهما مزب على العالم والفاضل **تم** في تعارض الاقضية وقد عرفت  
 ان القياس ليس جرحا اذا كان منصوصا على علته كما تقدم وان يكون التعارض فيما قربا من التعارض في الاخبار  
 ان القياس ابدل من اصل منصوص على حكمه لا بد منه من علته لذلك الحكم منصوص عليه كما نادى تعارض قياسان واصل  
 احدهما قطعي والاخر ظني كان الاول ارجح كما يرح الخبر القطعي على الظني ولو كانا معا ظنيين واحد منهما على الظن من الاخر  
 تقدم في الاختيار من وجوه ترجيحات كان الاول ارجح وكذا لو كان دليل على حكم اصل احدهما نقاطها والاخر خبر  
 قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كانا نصير غير قاطع لكان ارجح من الاخر بما عديم من تراجم الاخبار كان الراجح اولى وكذا  
 يطرد في التراجم التي تحسب الحكم بالامور الخارجية **قال المصنف المقتضى الثاني في مشرط الاجتهاد وفيه فصول**  
**الاول المجتهد وفيه مباحث** **الاول الاجتهاد** لغة استقراء الواسع في فعل شاق واصطلاح استقراء الواسع في  
 الفقه لتحصيل الحكم شرعا والاقرب بقوله المجتهد لان المقنع في وجوب العمل بالاجتهاد في كل الاحكام موجود في الاجتهاد  
 في بعضها ولو من علم المعلوم بالجهول بغيره القوض **اقول** لما فرغ من مباحث القياس تعادى الاول من اجتهاد شرعي في الاجتهاد  
 والكلام فيه اما في ما يميزه او اركانه او اقسامه او احكامه اما الاول فاعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن استقراء الواسع في  
 الطائفة في حق امور الامور مستلزم للكلية المشقة يقال اجتهدت في حمل النعل اي استقرت في شدة فيه والاقوال اجتهدت في  
 حمل النواه واما في عرف الفقه فهو استقراء الواسع من الفقه لتحصيل الحكم شرعا فاستقراء الواسع جئت للمعنى اللغوي  
 والاصطلاح في قولنا غير الفقيه لخرج استقراء الواسع غير الفقيه من الفقه وقد سبق في صدر الكتاب في قولنا لتحصيل  
 ظهر اجتهاد من استقراء الواسع لتحصيل العلم كلية الاحكام العقلية وقولنا الحكم شرعا اجتهاد من تحصيل الظن حكم عقلي  
 او اصطلاح واما التعريف فذكره ابن الجوزي وفيه نظره انه كان يحسن الحكم الشرعي بالقرآن والاعمال استقراء الفقيه  
 وسعد في تحصيل الحكم شرعا من علم كقولنا في الاجتهاد اجتهاد واستقراء غير الفقيه وسعد في ذلك كما لا يخفى لا يكون  
 اجتهادا وقال اخرون الاجتهاد استقراء الواسع في طلب الظن شرعي الاحكام الشرعية خبري بمعنى اللوم عنه بسبب التقصير  
 فاستقراء الواسع كاجتناب المعنى اللغوي والاصطلاح في تعيين ما بعده غير الاصطلاح في المعنى اللغوي في قولنا في طلب الظن شرعي  
 استقراء الواسع في طلب النطق شرعي من الاحكام ويقتد الاحكام بالشرعية لخرج الاجتهاد في الامور العقلية وفق لنا حيث

والقياس







من أقامه الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وانما يتم ذلك بأمر واحد كما معرفة اللغة ومعاني الالفاظ الشرعية لا يجمع  
 بل ما يحتاج اليه في الاستدلال ولو ارجع أصلا صحتها عتق في معاني الالفاظ جازو بد حل فيه معرفة الحق والتعريف  
 لان الشرع عندنا لا يتم الا بعرفته وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وثانها ان يكون عارفا بما اراد الله تعالى من الالفاظ  
 وانما يتم ذلك لو عرفنا مع الاطبا بما لا يفهم معناه ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم ذلك لو عرف  
 انه مع حكمه وهو يتوقف على علمه مع بالبين واستقنائه عند العلم بعد الرسول صلوا واحصول قواعد الكلام ومبادئ  
 شيئا على قواعد اللغة ع واما ان يكون عارفا بالاحكام الشرعية على الاحكام اما بالحفظ او بالرجوع الى اهل العلم  
 واحوال الرجال يعرف صحيح الاجراء ومقتضى ما يعرف الضمان الكتابيات منها الاحكام وهو عتق كما به  
 اية ولا يشترط حفظا بل معرفة الالفاظ وما اوضحه حيث عدا عند طلبه ورابعها ان يكون عارفا بالاجماع وموافقا  
 بحيث لا يقع ما يخالفه وخامسها ان يعرف له العقل كالبراه الاصلية والاستصحاب وغير ذلك مما قد سلكه ان يعرف  
 شرائط البرهان وسابعها ان يعرف النسخ والمنسوخ والعام والخاص المطلق والمقيد وغير ذلك من طرق الاحكام وثامنها  
 ان يكون له قوا استنباط الاحكام الشرعية عن المسائل الاصولية **اقول** الشرائط التي يتوقف عليها كون  
 المكلف محققا في كل شيء واحد ولو كانت بحيث يتكمن الاستدلال بالادلة الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية  
 فنحصل من هذه المكلف للكل شروطا باعوار احكام ان يكون عارفا بموجبهات الالفاظ ومعانيها التفسيرية والشرائية  
 اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات الالفاظ من الاحكام ومتعلقا كما كان اللفظ المحسوس بمتعلقه حسب مقتضى  
 واصف الى اللغوي والعرفي والشرعي وحيث ان يكون المجتهد عارفا بالالفاظ اللغوية والعرفية الشرعية والرداءة لغة انما هو  
 اللغة العربية لان الشرع عربي لا يستفاد من الكتاب السنة والاعراب فلا يتم معرفته الا بعرفته ومعرفة ما يتبعها  
 كالحج والتعريف ولما كان معرفة الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة ذلك الاشياء واجبة كذلك لا يشترط على المجتهد  
 بذلك كلية بل بما يقتضيه الاستدلال على الاحكام الشرعية بالادلة لو كان عند اهل العلم مثل معاني الالفاظ اللغوية  
 بحيث يرجع اليه عند الحاجة كاللغة والجمهر والاصح كناه ولم يخلف في حفظه على قلبه وكذا الكلام في نواحيها من الحق  
 والتعريف ومثله طائفة وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب استاره الى ان معرفة ذلك واجبة التام ان يكون عارفا  
 بمواد الشرائع من خطابه وذلك لا يتم الا بتدريس اهل العلم ان يعلم ان الشرائع لا يخطب بها الا بقصد به الا انهم اذ لو  
 جاز عليه ذلك لما يوجب على واحد من اوامر ونواحيه ان لا يصدر انما معناه في لا يوجب في خطابه دلال على طلب  
 فعل المأمور به ونحو ذلك انتهى عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا جرد عن قريته

سما العين

صارفه عنه وما مضى مع القديم ان صم اليه قريته ادلة لا دل على لزوم كل خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجرد قريته  
 عن معناه ان يريد به غير ذلك المعنى وكذا في كل خطاب معتبر بما يدل عليه خلافا لظاهره ان يرد به ظاهره او يرد به  
 معنى اخر مغاير لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القديم في لا يوجب بطلان في سلسلة الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي  
 ولا يحقق ذلك لو عرف حكمه المتكلم وعصمة والعلم بقرينة من عن فعل البنية والاختلال بالواجب متوقف على كون عارفا  
 بفتح اليقين وبوجوب الواجب استغناء عن فعل اليقين وترك الواجب وذلك متوقف على العلم بوجوده وانفاه بالقدرة  
 التامة والعلم العام والارادة والحيث وغير ذلك من صفات الكمال ونحو ذلك لجلال الله لا يخفى الاسلام والايان الاله  
 وكونه مع موصلا للشرع حيث يتقصد التكليف والاعمال بالرسول صلوا وعصمة وما جابه من الشرع النقول عنه بما ظهر على يد  
 المعجزات الظاهرة والايات الباهرة الدالة على صدقه دلاله فاطمة وهذا لا يتحقق الا على الدلالة لا يتم الا بغير  
 من صدور القناع عن الدين ويجوز ان اخلا له بالواجب وحصول تحليل افعاله مع بالانواع وذلك متوقف على العلم بالحق  
 وحوز تلمه كما عليه الكاذب فلا يخفى امتياز الحق من المبط في مدعي النبوة وشهد به فواعدا السلام وانما يتبين ذلك على الامامية  
 وموافقة من المعتمد وغيرهم الثالث ان يكون عارفا من الكتاب العزيز والسنن النبوية بما يدل على الاحكام الشرعية الفرعية بما بان  
 حفظه على قريته او تكون عند مدونه في اصل صحيح ولا يشترط حفظا عندنا بل معرفة دلالته ومواضع حيث يكون قادرا على  
 الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها اذا طلبه وان يعرف احوال الرجال عارفا بآثارهم من الاحكام الشرعية والامانة التي  
 واصدا ذلك وغير ذلك يعرف صحيح الاجراء ومقتضى ما عليه بالكتاب جمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منه  
 وذلك فمن محتسبه اية اما عارفا ذلك من الايات الدالة على البعوت والنشور والقصص احوال القرون الماضية كقصة  
 اثابة الطيع على طاعتهم ومعاينة العصاة على معصيتهم فلا وكذا الاحاديث التي فيها الاطاعة بما اجمع كالمواظاة والاداب  
 وما يقتضيه من عبادم الاخلاق ومحاشن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية  
 منها كقصة دلالته على مواضعها بالتفصيل حيث جده اذا طلبه الرابع ان يكون عارفا بالاجماع اي بما هيته  
 وموافقة اي ما يقع عليه الاجماع من المسائل اذ لو كانت جاهلا بما اوجب من يوجبها من يوجبها من يوجبها من يوجبها  
 به فيقع في العلق الاجماع من الادلة القطعية ومصيره الى الحكم المخالف للسمع عليه انما هو لا مارد من المقتضى  
 للظن والحق انه لا يلزم حفظ موافقة الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان قوله ليست مخالفة للاجماع اما بان يوف  
 ان له في المسئلة التي يجهل بها موافقا من القوم المتقدمين او يطلب على ظنه في ذلك في الواقع في عصره ان اهل  
 الاجماع لم يجتروا غدا ولا عشي من مزلزلة ما في الناس ان يعرف ادلة العقل الباهرة الاصلية في المكلفات بالتشكك في الادلة

حكمها



مع قيام دليل حار فغلب من نص او اجماع او غيره مما من الطوف الشرعية والاستصحاب ما يابى به غيره بما  
 دلالة الجواب مطلقا على الجواب ما لا يتم ذلك الشيء الا به السادس ان يكون عارضا بشرط البرهان الذي عندنا  
 يكون القرب من نتاج مع مدنا او قد يحصل وثوقه والحاجه الى ذلك عامه في جميع الادله سواء كانت مقدمات  
 عقلية او فلكية او بالتقريب سواء كانت من الكتاب العزيز او السنة المعتبرة او غيره مما السامع ان يكون عارضا بما  
 من الاحكام المستفادة من الكتاب والسنة ليلالكم منكم وان يورث بالنتيجة ان كان دالا على حكم يتوقف الحكم للنتيجة  
 اما لو دل على حكم الاية السابقة او الى سائر السابغ بشرط العلم به فعلا بل بشرط ان يعلم ان الاحكام التي خرجت  
 ناسخا في الجملة مع انه بعد العلم يكون الحكم منسوخا مع الجمل بالنتيجة مطلقا وكذا الحق ان يورث العام والخاص المطلق  
 والنفيد غير ذلك كالحمل والبير واقسام البيارات والظواهر والاولى الحكم والمنشأ به كقوله في الاحكام الشرعية من  
 الكتاب السنة ما ذكرنا اما العلم بحليل الفروع التي يثبتها المحدثون فليس شرط ان هذه الفروع يخرجها المحدثون  
 بعد تحقق كونهم مجتهدين فكيف يكون شرطها في الاجتهاد مع ما ذكرنا عنه التامر ان يكون له قوة استخراج المسائل  
 الفرجية المسائل الاصولية التي استنبطها من النصوص من الكتاب السنة بان يكون فطنا ذكيا حسن الادراك مفهوما  
 لما رزم المصنف العقوبة والمجاز في الاحكام ومتعلقا بما علم ان اجتماع هذه العلوم انما هو شرط في الاجتهاد المطلق اما  
 المجتهدين في مثله معينة خاصة فلا شرط الا على ما يتعلق بتلك المسئلة من الاصول المذكورة عند من يجوز لغير الاجتهاد  
 كما تقدم **قال في المسائل الفرجية** وهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي خرج بالشرع من الاحكام  
 العقلية ويغيب الدليل القاطع ما يعلم كونه من الشرع كوجوب الصلوة والترك **اقول** لا يثبت الاجتهاد بالنقل الا في حكم  
 مجتهدين فيه اذ هو حار كان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي فالحكم كالجس وهو شامل للاحكام  
 الحقيقية والاعتدال شرعي يخرج الاحكام العقلية النظرية كقوله في العالم وجود الصانع وغير ذلك من مسائل علم  
 الكلام وغيره وبالشرعية الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون الاجماع وقطع برائة وما جري مجراه من مسائل اصول  
 الفقه فتستد بعدم الدليل القطعي خرج ما دل عليه الادلة العقلية من الاحكام الشرعية الفرجية كوجوب  
 الصلوة وخروج الميتة والخزوات مثل ذلك مما انفقت عليه الامنة والمصططه اهمل قيد الفروع كما فعله خزانة  
 الدين في المحصول فاعلم انفق مسائل اصول الفقه المجتهدين فيها والواجب ان يعرف المسائل الاجتهادية  
 بما اختلف فيه المجتهدين من الاحكام الشرعية وصنفه في الدين بان جواز اختلاف المجتهدين في مسائل شرعية  
 يكون المسئلة اجتهادية فلو عرفنا كونا اجتهادية باختلافها في لزوم الدور وفيه نظر ايضا لانتفاضة عا حار من المسائل

مسئلة

اليه لم يخرج عن المجتهدين فان المجتهدين على الحق والاجتهاد فيكم يكون اجتهادهم يحصل اختلاف المجتهدين  
 فيكم وكذا ما اجمعت عليه الامم من المسائل الشرعية مستند براس اجتهادهم فان تلك المسئلة اجتهادية ولم يقع فيها  
 اختلاف وان كانت بعد الاجتهاد والاجماع قطعية غير اجتهادية اما ان دور وهو الذي الزمة في غير لزوم  
 فان جواز الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية في نفس الامر لا العلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها اجتهادية موقوف  
 على وقوع الاختلاف فيها لا على جواز وقوعه ورا حلا **قال في المسائل الفرجية** **احكام الاجتهاد** وفيه  
 مباحث **الاول** انفق العلماء على ان المصيب في العقلية واحد الا الحاحط والعنبري فانها فان كل مجتهد  
 مصيب لا على معنى الطائفة بل على ذوال الائمة والحق الا لان الله كلف بالعلم ونصب عليه دليلا فالخطأ له  
 منقصر في غير ذلك التكليف اما المسائل الشرعية فالخطأ ان المصيب فيها واحد وهو الذي احاط حكم الله به  
 في الواقعة وذهب جماعة من المتكلمين كالاشعري واليهوديل والجابيز الى ان كل مجتهد مصيب لانه ليس للخطأ  
 في المسئلة الاجتهادية حكم معين عند من نعم الخطأ معذور اجماعا الامن شر المومنين لئلا ان احدى الامارات  
 ان ترجح على الاخرى تعينت للعمل بالخالف لم يخطئ ان لم ترجح كان اعتقاد كل واحد من المجتهدين  
 لوجوب امارته خطأ ايضا لان الكلف ان كلف لا عن طريق كان حكمه الدين اما تشبها او بالاطلاق  
 وان كلف عن طريق فان خلا عن المعارض تعبر والافالراج فان عدم الرجحان فالحكم اما الساقط او المختار او  
 الوجود الى غير ما يحل كل نقد فالحكم معين فالحق له مخطئ والمصيب واحد **اقول** اتفق المجتهدين المتكلمين  
 على ان المصيب المجتهدين المختلفين في العقلية لا يوجب التكليف في واحد وكل من قال بخلافه فهو مخطئ مالم  
 يتقصر في الموجب لعدم صلبه الحق على الحاحط وابعيد الدين الحسن العنبري فانها مباح ان كل مجتهد  
 في العقلية مصيب وليس مراد ما من الاصابة مطابقة الاعتقادات المختلفة لما في نفس الامر فان اتخا له  
 ذلك معلوما في بداهة العقول بل مراد ما في المخرج والائمة عن الخطأ باعتقاد خلاف الواقع وخروجه عن العهد  
 بذلك الاجتهاد وواجب الجمهور بان الله كلف بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واعلم انه لا اله الا الله ونصب  
 عليه دليلا والازم تكليف بالاطلاق في الامنة علوا كبيرا فمن لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فهو موقوف فلا يخرج  
 عن عهد التكليف باجتهاده واعتبر من بالمنع من وضعه اذ لا فاطمة على تلك النظائر وتلك العقول من معرفة  
 والخطاب المذكور بالعلم في الاخير من جبهته للرسول صلواته من وفور العقل ودفعة النظر وكان الحدس مالم ين  
 لاحد من ائمة فلا جرم كلفه بالعلم لتكتمه منه ولما كانت عقول الائمة قاصرة عن ذلك بل يلزم به والجواب ان الدليل  
 القاطع ثابت على وجوب التماس بالرسول علو كما تقدم فيكون ملغى بالعلم بالوحداية فان لم يكن للامة وسيلة الى

الحسن

الاجتهاد



ذلك العلم لم يكلف مالا بطاق وهو مطاع بما وردوا حلفوا في نفسهم بالاجتهاد في الاحكام الشرعية ضبط  
 المذموم فيه عياد وجه التقسيم ان تقول المسئلة الاجتهاد به اما ان يكون الله في فيما قبل الاجتهاد حكم معين  
 او لا يكون والى الاول من وجهين ان كل مجتهد مصيب وهذا اختيار اكثر المتكلمين كالاشعري والقاضي لثبوت  
 بكون ومن المعتزل ابو الهذيل العلاف والحاسان ثم لا يخلو اما ان يقال انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا  
 انه وجد ما لو حكم الله في الواقعة بحكم الحكم الابه واما ان لا يقال بذلك الاول هو القول بالاشبه وهو  
 منسوب الى كثير من المفسرين والثاني قول باقياهم واما الاول وهو ان الله في كل واقعة حكما معيناً فذلك  
 الحكم اما ان لا يكون عليه دلاله ولا اماره او يكون عليه دلاله او اماره او يكون عليه دلاله والاول قول  
 جماعة من المتكلمين والفقهاء والحكم في مثل دفين بعثر عليه الطالب اتفاقاً لمن خسر عليه وظفر به احراز  
 وان اجتهاد واحظه ولم يصبه احد على ما يحمله من البرهان والاشبه في الطلب والى ما ورد على ذلك  
 ذلك الحكم اماره لو دلالة فهو قول جماعة لكن بعضهم قال ان المجتهد عند ملكه بحال تلك الدلالة فحقاً وله هذا  
 كان الخطي معذوراً بما جازوا وهو قول القليل من المتكلمين والاشعري والشافعي وقال آخرون انه ما عذر بطلانه فان  
 احظه وعلبه على ظنه في غير التمكن وصار ما عذر بالاجل معصية ظنه وسقط عنه الاثم تحقيقاً واما الثاني  
 وهو ان عليه دليلاً قطعياً فهو من وجهين احدهما ان الخطي هل يتوقف الاثم ام لا  
 فذهب المشهور الى ان الخطي لا ينافي الاثم ونقصه الباقي والثاني ان القاضي لو فهم خلافه لم ينقص قضاءه ام لا  
 قال الاصح نعم ومنه الباقي والحق من جهة المذاهب اختاره المصنف طاب ثراه وهو ان الله في كل  
 واقعة حكماً معيناً وان عليه دليلاً ظاهر من احظه بعد اجتهاده فهو معذور لنا وجهان الاول ان المجتهد  
 اذا اعتقد احد وجهان الا اماره الدلالة على الشك واعتقد الاخر وجهان الا اماره الدلالة على النقص كان  
 احد مذهب الاعتقادين خطأ والخطا من وجهين فاحد مذهب الاعتقادين من وجهين بيان ذلك احد  
 الامارين اما ان يكون راجحاً على الاخرى ولا يكون فان كان الاول كان اعتقاد دي الاماره المرجوحه  
 خطا كونه غير مطابق وان كان الثاني سمان اعتقاد وكل منهما خطا لكونهما باقيا من خطا احد المجتهدين المختلفين  
 لازم قطعاً فلا يكون قول كل مجتهد مصيباً وهو الحكم وفيه نظر فان ما ذكرناه لازم على تقدير اعتبار كل واحد  
 من المجتهدين اماره غير وجهه امارته لان اعتقاد وجهان احدي الامارين على الاخرى بدون ذلك  
 مع دليلاً لا اعتباراً بالنسبة غير لازم مجرداً لا جهة دلجوا ز عدم نظر احد الاماره صاحبه او المجتهد اذا نظر  
 بدليل ظني على حكم شرعي على ظنه ذلك الحكم وجوب العمل به وان غفل عن الاماره المعينة لظن تقصيره لثبوتها

لكن

لكن لا يلزم من خطا احد علماني اعتقاد وجهان امارته خطا وجه الحكم الرتب على تلك الاماره والنزاع انما هو  
 في هذا الثاني ان المجتهد اما ان يكون ملكاً بالحكم بناء على طريق اول والثاني بطلانه ان كل حكم معين غير دليل  
 عليه كان ملكاً بالاطلاق وان ظاهراً بحكم ما لزم القول في الدين بحجة التثمين وهو بطلان اتفاقاً واما الاول  
 فاما ان يكون ذلك الطريق خالياً عن المعارض او لا فان كان الاول تعبر العمل به اجماعاً فيكون تاركه مخطئاً وان  
 كان الثاني فاما ان يكون احد وجهان على الاخر او لا الاول بوجوب تعبر العمل به اجماعاً فالعامل بالمرجوح  
 يكون مخطئاً والثاني وهو عدم رجحان احد وجهان على الاخر وجوب التخيير او التساوي والرجوع الى غير ما عدا القدرين  
 يكون الحكم باجراً على التخيير خطأ فيثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيب وفيه نظر فان قيل ان يقول  
 لم لا يجوز ان يكون ملكاً بحكم ما بين على اماره خالصة من المعارض او راجح عليه عند الاثبات الامور لا يلزم  
 خطأ فالحال في ذلك الحكم الاحتمال استناداً في الحكم المخالف الى اماره خالصة من المعارض او راجح عليه في اعتقاد  
 ذلك المجتهد فلا يكون مخطئاً في ذلك الحكم وان احطاً في اعتقاد عدم المعارض او رجحان امارته عليه **قال المصنف**  
**الحج الثاني الحاد ان نزلت بالمجتهدين** على ما اداه اجتهاد هذه الية فان تساوت الامارات فخير او  
 عاد الى الاجتهاد وان تعلقت بغيره وكان ما جري فيه الصالح كمال الاصطلاح او تراعى الى حاكم يفضل بينهما ولا يجوز  
 الرجوع بعد الحكم وان لم يجز فيه الصالح كالطلاق بصيغة يعتقد احد وجهان على الاخر رجحاناً حاكم غيرهما سوا  
 كان حاصراً لاقعة مجتهد او حاكماً او لا ليس للحاكم ان حكم لنفسه على غير بل ينصب من قبل من يقضي بينهما  
 وان نزلت بالمقدار رجحان الى الميعة فان تعدد رجحان الى ما اعتقد عليه فان اختلفوا عمل بالاعلم الا ومن تساوى  
 خيرة فان حكم بوقوع الخلع فلا يفتحا فتكلم ثم اعتقد مسأله لطلاق فالاقرب بتا النكاح لان حكم الحاكم لا يتصل  
 بالنكاح تاكده فلا يثبت تغير الاجتهاد ماله اعتد قبل النكاح فانه حرم عليه مسأله ولو كان الزوج علمياً فامسك  
 بقول الميعة ثم تغير اجتهاداً للميعة فالاقرب انه يرجع عن النكاح لان الحكم اقوى من الاحتجاج فان الحكم لا يتوقف  
 الا ان يخالف دليله قطعياً لا ظاهراً **قال المصنف** الحاد في الية ليس عليه دليل قطعي اما ان تنزل بالمجتهدين او بالملكان  
 نزلت بالمجتهدين اما ان يتعلق بنته خاصة او سلق بغيره فان كانت مختصة به عمل على ما يورد به اجتهاده  
 الية فان استوت عند ماره السبوت وماره النفق خيرة العمل بما يشاء وعاود الا جهته دليلاً ان يظهر له رجحان  
 احد وجهان على الاخرى فيعمل على الرجوع ويطرح الرجوع وان تعلقت بغيره فان كان الحنف المشايخ في قولهم في  
 الصالح كانت نزع في الاموال اصطلاحاً في ما بان يثبت ما او يغيره احد وجهان او رجحاناً الى حاكم يفضل بينهما وان وجد كان



نقد نواحيها بمحكم من حكم عليها حكم لم يكن الرجوع عنه وان كان مما لحق في الصلح كما في البضع  
ورفع كبايات الطلاق مثل قول الزوج المدخول بها انت من ثم راجعك فانه سايغ عند الشايع فينتلها  
عليه طيبا غير سايغ عندنا حنفية لانه يوري وقوع الطلاق بالكنائيات بان لا تسيل له عليها رجعا  
الا حاكم بمصل بينهما سواء كان صاحبا للامعة مجتهدا او حاكما او كسيرا احد ما اذا الى كم يجوز له ان يحكم  
نفسه على غير ما بل طريقه ان ينصب من بعض بينهما وان كان الذي نزلت به الحادثة متعللا بعمل فتوى او  
المجتهدين ان اخذ ما اتفق عليه المجتهدون ان نقد فان اختلفوا عمل على فتوى الا علم الا زمره فان نسا  
في العلم والنوم خيرة استقنا من شانهم ولو كان احد ما على الاخر الا خزان من الاول فالاولي  
العمل فتوى الا علم لقوله ظر احصائه الحق ما اذا تغير اجتهاد المجتهدين فان كان قد اده اجتهاديا حكم اده  
اجتهاده ثانيا الى انقصة فاما ان يكون في حق نفسه او في حق غيره فالاول مثل اده اجتهاده الا ان الخلو  
فشي لا يلحقه حكم الطلاق فكما امره خالفا لانا ثم غير اجتهاده اده اجتهاده الاحتكاك كونه طلاقا فان كان قد  
حكم بحقه ذلك السكاح حاكم قبل تغير اجتهاده من النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم  
لا انقل به اكره وقواه فلم يورث فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتها لاجل له الاستمرار  
على نكاحها وفي هذا نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشيء عما هو عليه فان كان اهل ما تاتي في نفسه لم يورث فيه حكم  
القاضي وان كان مسلما لم يثبت حكم الحاكم او الثاني مثل ان يتزوج العاوي المختلعة لانا بفتوى المغيبة اياه  
بابا حده ذلك ثم غير اجتهاده في تلك المغيبة فالاحم انه غلب عليه مفارقتها كما لو غير اجتهاده منمنوعه عن القبله  
في انشا الصلح فانه يورث من اجتهاده الاول الى الجبهه الاخرى بخلاف القضا القاض فان من انقل بالحكم المجتهدين فيه  
استقر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنقض او اجماع او قياسا حيا وهو ما نص الشارح  
فيه على الحكم وعلته نعمنا طعا ونعت تلك اعلته في الفروع قطعا فانه ح نقض جماعا لظهور خطابه قطعا اما لو  
تغير الاجتهاد الثاني بالحكم والقضا بالاجتهاد الطاري عليه فانه لا يورث ولا ينعقد الحكم اذ لو جاز للحاكم نقض  
الحكم نفسه او حكم غيره بمجرد تغير اجتهاده المفيد للنظر لجاز نقض البعض عند اجتهاده مرة اخرى فيمكنه ان يغير  
الترابيه وذلك بغيره الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استمراره وما خلا في الصلح الى ينصب الحاكم **قال القائل**  
**الحق الثالث المجتهدين ان ذكر دليل فيهما** اوله الحب نكح الاجتهاد والا اجتهاد فان خالف انما بالثاني وعرف المستفي  
رجوعه ولو لم يحمده بل له البناء على الاول والا نكح كذلك الاجتهاد الا ان قرب ذلك **قول** المجتهدين اذا فيه لحكم

فان كان دليل ذلك الحكم حاضرا في دمنه وهو اذ كوله فهو مجتهد في حوز له الفتوى به وان كان قد شبهه لزم  
ان يتألف الاجتهاد فان اجتهاده اده اجتهاده الى خلاف فتواه او الا في ما اده اجتهاده ثانيا والابق ان  
يعرف من استقناه او لا رجوعه عن اجتهاده الاول ومعية الى الحكم الثاني لان ذلك المستفي انما يجوز على قوله وقواه  
فاذا ترك موثوقه في عمل المستفي بعد ذلك عملا بغير موجب كما في روي عن ابن مسعود انه كان يقول يا شترط  
الدخول في حريم نكاح ام الزوج من قبله اصحاب رسول الله صلوه وذاكرهم فكلوا ان يتزوج بها فوجه من مستعدا في من  
كان افتاه بذلك وقال سالت اصحابي فكلوا وان لم يجتهد ثانيا لم يجز الفتوى عند قوم لانه لا يستند في  
حكمه الى دليل ولا اماره وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على طئه ان الطريق الذي تمسك به في الحكم كان طريقا  
مفضيا اليه موجبا لحصول النظر به حصل له الان ظن ان الذي اتيه به حق فجاز له الفتوى لو جوب العمل بالنظر  
**قال النصل الرابع في المغيبة المستفي** وفيه ما تحت **الاول** بشرط في المغيبة في الحكم الا بان العدا له  
لان غير ما ليس محللا لاسانه والعلم لانا لا يفتي بالحكم بغير علم حكم في الدين بحجج التشريع قول على الله بما لا يعلم  
ومل تغير المجتهدين الفتوى بما يحل عليه من المجتهدين الا قرب ان حاكم يثبت له العمل به اذ لا قبل له في ذلك  
ينصد الاجماع لو خالف حيا وان يحكم من حين من امل الاجتهاد فان كان قد سمعه منه مثا فيه حال العمل  
وغيره ايضا كذا الوسمه من مجتهد عن المجتهدين ان كاتبه فالاقرب جواز العمل به ان اومن الغلط والبرور  
والا فلا **القول** بشرط في المغيبة والحاكم امور الاول الا بان فلا يقبل فتوى كغير المومر ولا حكمه لانه لم يحكم  
بما انزل الله فيكون فاشا وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل فتواه ولا يحل عليه حكمه لو جوب التثبت عند خرجه وبنده  
في الايمان البلوغ والعقل الثاني العدا له ولا بد من اعتباره في المغيبة والحاكم لما تقدم دلان من يستعمل  
يكون محظوظا عن ربه قبول الشك اده فاول ان خطا عن ربه قبول الفتوى ونقد في الحكم الثالث العلم هو  
معينه في المغيبة والحاكم وجهه من العمل احد ما ان الفتوى والحكم مع المجتهدين قول في الدين بحجج التشريع وهو  
محموم اجماعا وثانيا به ان كلام من الفتوى والحكم مع الجاهل قول على الله بما لا يعلم وهو محظور لفتواه وان  
يقولوا على الله ما لا يعلم وفوله ولا تعف ما ليس لك به علم وفيه ما نظرا في الاول فليس من الحكم لزم  
لجواز استناد المغيبة والحاكم في الفتوى والحكم لا التقليد وليس ذلك قول في الدين بحجج التشريع واما  
الثاني فلان الاية الاية غير جارية على ظاهرها ولا اجازتها الفتوى والحكم على الاية الظنية وهو بطلانها  
وجب التاويل اما في نظر القول بان محل القول الجازم اذ في نظر العلم بان محل على ما هو اعلم من



مفتی

والقروى

الشهادتين

[illegible]

والبقاء بالتقليد



في الاصول والجواب ان العلم الكافي منه بذكره فان كان له علمه بكونه الا عا لم يملك الاصول من  
ادله تقنيه او لم يملك من التعبير عنها وعن الجواب عن الشكات الواردة عليها انما هي من الكفاية علم بالشك وتبين  
كيف الامر بالنظر عام في مثل قوله قل انظروا اول من انشأ في خلق السموات والارض **فالتالي الثالث العلم**  
حب عليه السليبه في الفروع اذا لم يمكن من الاجتهاد فان تمكن من فعل الاجتهاد وان سعى في تحصيل العلوم اليه  
لا يقتصر الاجتهاد الا بما خير منه وبغير الاستغناء وكذا ان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد واما لو كان عالما بلغ  
رتبة الاجتهاد وادخله لم يخرج من الحدود الى قول المغيث فان لم يكن قد اجتهاد فقل حوزة التقليد مطلقا وقيل انما  
يقلد الا علم وقيل فيما يخصه دون ما يتبع به وقيل بما يخصه من ضيق الوقت والقرب المنع لانه متضمن من تحصيل  
الظن بطريق اقوي فيتم عليه ووجه القوة جواز طرق الكذب على المغيث **فالتالي الرابع العلم** اذا انزلت بالكلية  
فان كان عاميا وجب عليه الاستيفاء اذا لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد قبل فوات الفرض من حكمه  
الواقعة خيرا ان شئت فقل وان شئت اجتهاد وان كان عالما ما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد او لا والاول اما  
ان يكون قد اجتهاد على علمه على علمه او لا فان كان الاول تغير عليه العمل باعادة الاجتهاد وهو لم  
حوزه سلبه غير من الاجتهاد في خلاف ما اده اليه اجتهاده اجابا وان لم يكن قد اجتهاد فالاخرى انه يتغير  
عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد بوجه احمد وسفيان الثوري مطلقا وعن ابي حنيفة في ذكره اثنان فيجوز  
الشك في لمن بعد الصحابي سلبه في دون غيره ومحمد بن الحسن في تقليد العالم الا علم وبعضهم فيها خصه دون  
ما يتبع به وابن شريك فيها خصه او اخاف الفوات لو اشغل بالاجتهاد واما رابعها ان يراه الاول واجتهاد عليه  
بانه يتمكن من تحصيل العلم بطريق اقوي وهو الاجتهاد ويستعمل عليه فعل اما الاول فلا نفوذ اذا التقدير انه  
مجتهد قادر على الاجتهاد واما ثانيا فلان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوي من الظن الحاصل من تقليد غيره من  
المجتهدين فلان الظن الحاصل من تقليد المجتهد المعتبر موقوف على صدق ذلك المجتهد وان ما هو موقوف  
الذي اده اليه اجتهاده وهو ظنه بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثالث فلان العمل باقوى الطينين  
المستندين ليطرقت في غيرهما **فالتالي الخامس العلم** لا يشترط في المستيف علمه بجملة اجتهاد المغيث  
لقوله تعالى فاستلوا اهل الذكر من غير تقييد بحسب عليه ان يقلد من علمه علمه من اهل الاجتهاد وهو الورع وانما  
يحصل المستيف بهذا الظن بروية منتصبا للفتوى بمشهور من الخلق اجماعا على الاستيفاء في تقليد  
واذا غلب على ظن المستيف ان المقيدين علم ولا مندبر من علمه استغناء واما اجابا لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارة ولو

افناه اثنان فصاعدا فان اتفقا والالا جتهاد في العلم الا ورع فقله فان نسكوا بخبر ان ترجح احد ما بالعلم  
والاخر بالزعم في تقليد الا علم ويعلم العلم بالتزام والافنا بول المجتهد حر وميت ولا يجوز للعالم بتقليد المفضل مع  
ولا يجوز للعالم اذا لم يكن من اهل الاجتهاد الا انما يقول المجتهد حر وميت ولا يجوز للعالم بتقليد المفضل مع  
وجود الا فضل لان ظن اصابتة ضعف اذا تساوي المقتبان فقلد العالم احد ما لم يزل الرجوع عنه في ذلك  
الحكم الا قرب جواز في غيره **فالتالي** الاتفاق واقع حيا انه لا يجوز للعالم استيفاء من يتفق لان احتمال العاصيه  
قائم بكل موارج من حيث اصدار عدم العلم ولكن العاصيه غلب على الشك من الناس ولا يشترط علم المستيف  
بصح اجتهاد المجتهد اذا لا وسيله الي ذلك الا بعد كونه مجتهدا وفي حرم عليه الاستيفاء لقوله تعالى فاستلوا اهل الذكر من غير تقييد بحسب عليه العلم مطلقا من غير قصد العلم بكون اجتهاد واما  
الذكر ان كنتم لا تعلمون او جب الله تعالى سؤالا اهل الذكر عدم العلم مطلقا من غير قصد العلم بكون اجتهاد واما  
مقابل الواجب على المستيف استيفاء من يعلم علمه اجتهاد وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد والبالغة  
معرفة المجتهد المتورع بل بلفظه البناء على الظن وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهور من الخلق ويرى اجتهاد  
الناس عليه العمل بفتواه والاقتداء بالاقول والعمل بعقائده واقبال التسليم على قوله واستمر شأده وتعليم الروامه  
ولا يجوز للعالم بتقليد غيره خاليا من العلم الدين وذلك لان نظر العالم في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات  
فلما انه لا يجوز له العمل بالامارة عدم اعتقاد مقتضاها لقيام معارض لها او غير ذلك كذا لا يجوز للمقلد ان يقلد الا  
يعتقد كونه مجتهدا ثم المجتهد ان الحد تغير على العالم بتقليد وان اتحد فان اتفقا على الحكم وجب عليه العمل به وان  
اختلفوا وجب عليه الاجتهاد في معرفة العلم والاورع منهم لان ذلك طريق الى قسطنطين في مجبوري فوه ظن المجتهد عند  
تعارض الامارات وهو مذموم جماعه من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل وابي شريح والفقهاء الثمانية قال  
الفاضل ابو بكر وجماعه من الفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد بل تخير في تقليد من يشاء منهم لان العلم في كل عصر لم ينكر واعيا العوام  
ترك النظر في احوال العلل ومعاون المجتهد في العلم والورع وهذا ممنوع فاذا نظر فقلد على ظنه للمساواة تخير في من يشاء منهم  
لان ذلك مجبوري لا ماراتي المتعارضين عند تساويهما ومنع قوم من جواز وقوع هذا الفرض كما منعوا من استيفاء  
طريق الحل والخروج في شيء واحد وقد تقدم البحث في ذلك وان ظن رجحان احد ما على الباقي فاما مطلقا اي في جميع  
العلم والورع فيتغير للارتيقاف وكذا ان ترجح على غيره في احد الصفتين مع مساوئته في الاخرى ويكون ذلك رجحان  
احد في الامارة على الاخرى في تعيين العمل عليها واما اذا ترجح في احد الصفتين المذكورة وترجح غيره عليه في الاخرى  
بان كان احد ما ارجح في العلم والاخر ارجح في الورع قال قوم يروج العلم لاستيفاء الحكم من علم الامارة وقال اخرون

تقليد م







كان الحكم في الزمان الثاني ما يتألف من القياس لا بالاشتغال وان كان الثاني كان مستحيين الوقت في الحكم من غير دليل  
وهو مطبوع بالاجماع والحوادث المتشابهة باعتبار ان العلم ان يكون الحكم في الزمان الاول يقتضي من سوتة على  
ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجز ولا يلزم من نفي القياس نفي مطلق الدليل لان القياس دليل خاص  
ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام اذا عرفت هذا فاعلم ان اناس مختلفوا في ان الثاني هل عليه اقامة الدليل على نفي  
المدعى ام لا فقال قوم لا دليل عليه لاتفاق الفقهاء على انه لا دليل على منكر الدين كونه نافيًا ولا على من انكر وجوب  
صلوة سادس وصوم سوادس والنفق اقامة الدليل على النفي كنعذره على اقامه الدليل على براه الذمه وقال آخرون  
لا بد من دليل وهو اختيار السيد المرتضى رحمه الله في الحاشية في النسخ والفرق او هو محلي عليه الدليل في العقليات  
دون الشرعيات والمطابق ثراه قال ان كان مراد القائل بانه لا دليل عليه ان النفي قد كان حاصلًا من قبل  
فعل على الظن بانه اذا لم يظهر ما ينزل ذلك الفطن فهو حقيق وموجب القول بالاستصحاب قد مضى الكلام فيه  
وبين كونه من ان كان مراده غير ذلك هو ان الحكم بالنفي فيما لا يكون متمنعًا بالضرورة غير محتاج الى دليل فهو  
بط لان ذلك النفي اذا لم يكن معلومًا بالضرورة فلا بد له من طريق يعلم به محذور عند الدعوى لينظر فيه كالحجب  
على مدعى الاثبات وبالجملة فان الممكن من حيث هو ممتنع في التسمية لا يطرأ الشك في النفي فلا هو الحكم باجرائها  
الا لزم وهو الدليل وقد عرفت الاتفاق على وجوب اقامة الدليل على الوجودية وقدم الصانع في وجوب الدعوى الاولى  
في الشرع كونه والى نفيه نفي الحدوث والبدائية عن وجود الله في الجوارح على ما عرفت في الاولون ان نفي الدليل على المنكر  
ليس كونه نافيًا ودلال العقل على سقوط الدليل عن الثاني قبل علم الشرع وهو قوله علم البينة على المدعى والبرهان  
من انكر على انه يلزم بالبرهان على ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة وقد استظهرت الحجة في بعض صور الاثبات كما في دعوى  
الدعوى رد الوديعة وتلقا ولم يكن في ذلك دلاله على سقوط الدليل عن المشتبه فكذلك المنكر واستفاد وجوب صلة  
سادس وصوم سوادس معلوم من دين الاسلام ضروره اولانه لو كان ثابتًا لا يشترط ان لا يشترط ان لا يشترط ان لا يشترط  
ومنع من العلم بالنفي كلف التكاليف اقامة الدليل على نفي التبرك عن الصانع في ثابت بالاتفاق ولقوله في عالمه  
لا اله الا الله **قال في القياس الثاني** وقد ذهب الجمهور الى ان الحنفية والحناابلة وانكر الباقون ولا يحصل  
بينهم اختلاف معنوي لان بعضهم فسره بانه دليل مستدل في نفس المجتهد بغير عبارته عنه وبعضهم قال انه  
العدول عن قياس القياس اقوي وقال آخرون انه تخصيص قياس اقوي منه وقيل العدول الى خلاف النظر لدليل  
اقوي والقول الاول ان حصل المجتهد شك فيه لم يحز له العمل به اجماعا والادرج العمل به اتفاقا والثاني متفق عليه

ارباب القياس وكذا الثالث والرابع **اقول** هذا هو الطريق الثاني من الطرق المختلف فيكون هو المستحب  
والكلام فيه اما في ما عرفت او احكامه اما الاول فاعلم ان الاستحسان لغة استفعال من الحنن ويطلق على ميل الانسان  
الى ما يهواه من الصور العالية والافعال وان كان مستحي عند غيره واما معناه فقد اختلفوا في تعريفه في بعض  
الحنفية بانه دليل مستدل في نفس المجتهد لا يجدر على اطلاقه لعدم مساعده العباد عليه واخرون فهم بانه عبارة  
عن العدول عن قياس القياس الى موجب ثاب من اقوي ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل اقوي  
منه وكان اكثر في الاستحسان عبارة عن العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائره لوجه اقوي وحاصله  
راجع الى نفي الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابلته بدليل عام عليه اقوي منه من نفس اجماع  
او غير ذلك وقد ظهر انه لا يحقق في وجه الاستحسان في المعنى لانه بالتعبير الاول ان حصل  
المجتهد تردد بين كون دليله متحققا في مقامات لم يحز له التمسك به اجماعا وان عرفت كونه دليلًا شرعيًا فلا نزاع  
في جواز التمسك به مع عدم المعارض وبالتعبير الثاني متفق عليه كونه حجة عند القائلين بان القياس حجة اولان نزاع  
بينهم في عدم اقوي القياس على ضعفه وكذا بالتعبير الثالث فان حاصله راجع الى تخصيص العلم وقد  
تقدم البحث فيه اما الرابع فلذلك فان العمل بالدليل الرابع وعدمه على الدليل المرجوح متغير اتفاقا فمحض  
النزاع بينهم في الاطلاقات القطعية وتلقيب كل واحد من هذه المعاني بالاستحسان **قال في القياس الثالث**  
**مذهب الصاحبين** في جواز الخطا عليه في كل واحد من هذه المعاني فلو كان حجة لزم التقيضان وعدم الدليل  
ليس دليلًا على عدمه والالزام العكس في المشكوك فيه لعدم الاولوية فيجمع التقيضان ومنع المعتزلة ان يقول  
الشرع يبين صواب او الى حكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب لا بطل التكليف لا قول المكلف ان اخبرت  
افعله وان لم اخبر فلا تفعل ابا حنيفة لان المكلف لا يترك الفعل والترك فلا يكون مكلفًا بما لا يفكر عنه  
ولان شرط التكليف بعلمه بالحسن فالتشكيك في الوجود والعدم في سقط التكليف والحنن البديهي من طرف والالزام  
تكميل ما لا يطاق ولان جواز ذلك في حق العلم يستلزم جوازه في حق العام وهو **اقول** قد استعمل هذا  
البحث على ذكر باقي الطرق المختلف فيها وهي ثلثة الاول قول الصاحبين الذي ليس من اصل البين الذين ثبتت  
عصمتهم عليهم السلام ليس حجة خلافا لقوم حيث ذهبوا الى انه حجة مطلقة ولا حجة حيث قالوا انه حجة ان قال  
القياس الحنن ان لا يثبت حجة مطلقة لنا ان كل واحد من الصواب المشكوك فيهم يجوز عليهم الخطا والغلط ومن مدعى  
حاله لا يكون قوله محرره حجة ولان الصواب اختلفوا في كثير من المسائل كما في مسئلة توريت الجديح الاقوة ومن

لفظ



قال لزوجه انت حرام او غيرهما وتناقصت افواههم فيها فكان قول الصحابي يخرج منه غير لازم وجود النقص  
 وخرجت فيه نظره فان مانع ان يمنع من لزوم ما ذكرتم وذلك لان كون قول الصحابي في الجملة لا ينافي عدم  
 وجوب العمل به عند قيام المعارض له الراجح عليه اليك ويغير من الطرف الشرعي فان كل واحد منهما لا يجب  
 العمل به عند قيام المعارض له الراجح او المساوي والخراج بذلك يخرج كونه محمداً بغير شرط عيني الجملة ووجود النقص  
 انما يلزم على تقدير استواء المختلفين منهم في العلم والزمع والورع ووجوب العمل بالراجح وهو ممنوع بل يستعمل  
 كل في العادي عند تساوي الجتهدين في طئه والجهل عند تساوي الامارين في التاكيد ومبعض الفقهاء ان عدم  
 الدليل على الحكم الشرعي دليل على عدمه واستدل عليه بان الحكم الشرعي لا بد من دليل شرعي لما تقدم والالزام  
 تكليف ما لا يطاق وذلك الدليل اما نص والاجماع او قياس كقضية معاذ الدلالة على الحظر اذ الحكم الشرعي  
 في السلافة المذكورة فان لم يظهر الجتهد بدليل فيه غلب على طئه عدمه والعمل بالظن واجب لان الدليل كان معدوماً  
 وحاشي الا في الاصل استمراره وادام كبر الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا او مضافات فان عدم دليل الثبوت  
 له كان دليلاً على عدم الثبوت فكان عدم دليل عدمه دليل على عدمه لعدم الوجود احد طرفي الحكم  
 اعني وجوده وعدمه في الحل المتكوك في ثبوت الحكم له كونه ممكنه وعدمه وجوده فيكون الحكم المتكوك فيه  
 ح معدوماً موجودا في ذلك الحل مجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة وتعبير المصطفي عنه عن الثاني المذكور با  
 لعكس انما هو على سبيل المجاز وليس ذلك عكس حقيقة الثالث اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الله  
 تعالى للبيعه الله او للعالم احكم باشدت قاتايكم بالصواب فحزم لجوازه بقرينة بن عمران وجوز ابو علي الجبلي  
 في حق البيعه علم دون غيره وتوافق الثاني في وجوب المصراع على امتناعه وهو محمول عليه بوجه **آ** انه موجب  
 لسقوط التكليف فان الشارع اذا قال للمكلف ان اخترت الامر الفلاني فافعله وان لم تحزه فلا تنفعه كان ذلك  
 عين الاباح فلا يكون تكليفاً وفيه نظر لان من الجاهل به سقوط التكليف عنه كمن وهو ما هو بالحكم باحد دينك الطرفين  
 ولم يزم بذلك الحكم وما اخذ على تركه سلكا لكن لا يلزم وسقوط التكليف بذلك سقوط سائر التكليف عنه  
 اللهم الا ان يقال المرد بذلك تفويض الحكم اليه في كل امر حرجي في انتفاء التكليف عنه بادل عليه النص او يدل  
 فان ذلك مما لم يقل به احد **ب** المكلف لا ينقل عن احد التقيين اعني الفعل والترك فيتحيل تكليف الانسان  
 بما يتحيل امتناعه عنه كونه خفياً لا حاصل وليس ذلك كالنقل في خصال الكفارة الخيرة لان المكلف يمكنه الا  
 تفكك عما رجع وفيه نظر فان التكليف انما هو بالحكم بتعبر احد الطرفين وذلك مما يتكلى عنه وليس حاصله

حيث يكون قيامه خفياً لا يصل **ج** انقص اليك الفعل انما يجب اذا علم المكلف انظر كونه حراماً وذلك  
 بوجوب تمييز الحرج عن الفحج قبل الاقدام على الفعل باماره او دلاله يقتضي ذلك فعلا بعد ما يكون  
 تكليفاً بما لا يطاق وفيه نظر لان من كون حرج انقص اليك الفعل مشروطاً بعلم كونه ذلك الفعل حراماً او طئه  
 فان كثير من الافعال الصادرة عن المكلف تخفى العقلا مع عدم شعورهم بعلم الفاعل بحرجها بل هو علمهم  
 بعدم شعوره بذلك الا ترى ان العبد اذا امره سيد بفعل حرج فامتثل فان العقلا يجدونه على الامتثال  
 ويعتقون حرجه وان دله على كونه عالماً او طاهراً بحرج الفعل المأمور به بل وان علموا ذلك من حرجه **د**  
 لوجاز ذلك في حق العام الحار في حق العادي وهو باجماع عاونه نظر لمنع من اللازمه **قال قد صرح المجتهد الراجح بكيفية**  
**الاستدلال** الدليل المطالب بان يتبين انما حصل المناصب بالاستئصال فان استعمل المطالب على الجبه  
 فهو الاستغناء وهو لا يفيد اليقين لجهل ان يكون مالم يستقر الخلاف ما استقرى الا ان يكون المذكور فيه جميع  
 الجزيات وان كان بالقليل فهو القياس في عرف أهل النظر وهو العبد للغير وان استعمل عليه ما ليس فهو  
 التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء القياس وقد سبق بيانه والقياس المفيد للغير لا بد فيه من تقدير فتميز فان استعملت  
 احدهما على المطالب او مقتضاه بالفعل فهو الاستثنائي والا فهو الافتراضي والاستثنائي في ثمان من فصل ومن فصل  
 ويشترط في المنفصل لزوميه الشرطية وكليهما او كليهما الاستثنائيان استثنائي في غير المقدم انما عين الثاني وان  
 استثنائي في بعض الثاني انما يقتضي المقدم ولا يلزم بعض المقدم ولا يعبر الثاني لوجوه الملزوم احسن بشرط في  
 المنفصل العناد وكليهما المقدم او الاستثنائيان كانت المنفصلة حتمية انما باستثنائي ايها كان يقتضي الاخر  
 وبعض ايها كان غير الاخر فالثاني اربعة وان كانت مانعة الجمع انما استثنائي ايها كان يقتضي الاخر لا ينفك  
 استثنائي البعض وان كانت مانعة الخلق في العكس اما الافتراضي فان كان الحد الاوسط محمولاً في الصغرى  
 موضوعاً في الكبرى فهو الشكل الاول وهو ابيز الاستئصال وان كان بالعكس فهو البراه وان كان محمولاً  
 في المقدمتين فهو الثاني وان كان موضوعاً فيهما فهو الثالث ويشترط في الاول الجواب الصغرى وكليهما الكبرى  
 وفي الثاني اختلافهما بالتكليف مع كليهما الكبرى وفي الثالث الجواب الصغرى وكليهما احدهما وفي الرابع عدم اجتماع  
 الحجتين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وكون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وتقا  
 صيلاً ذلك المذكور في كتبنا المتطهر **قول** لفظ الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل اصطلاحاً يقال  
 على معينين احدهما عام وهو ذكر الدليل مطلقاً سواء كان عقلياً او قلبياً او ظاهرياً او ظاهرياً خاصاً وهو عبارة عن

استثناء



دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قبا سواء المراد منها المعنى الاول واعلم انه لا بد ان يكون بين الدليل والمقابلة  
 وتلك المقابلة انما تكون باشتغال احدنا على الاخر فان اشتمل المطالع على الحجج فهو الاستدلال وهو ما هو في تنبيه القوي  
 فترى بعد اخرى لان المستقوي يتبع الجزاءات جزيا بعد جزوي فاذا وجد ما منقعه في الحكم حكم على الكلي الشامل  
 لما بذلك الحكم مثال ذلك في اربنا الانسان حرك فله الاستدلال عند المضغ ووجدنا الفرس والحمار والاربع والجل  
 كذلك حكنا بان كل حيوان يحرك فله الاستدلال عند المضغ فقد اشتمل المطالع ووجدنا كل حيوان يحرك فله الاستدلال  
 عند المضغ على دليله ووجدنا الانسان يحرك فله الاستدلال عند المضغ والفرس والحمار والاربع والجل كذلك  
 لان قولنا كل حيوان شامل لهذه الحيوانات المذكورة وجميع ما عداها من انواع الحيوان وهذا غير المتيقن لولا  
 كون بعض جزئيات ذلك الكلي مخالفا للمذكورات كما قالوا في التمثيل انه يتحرك عند المضغ فله الاستدلال  
 لا غير هذا اذا لم يكن الاستدلال حاصرا للجزئيات اما لو كان حاصرا كان مفيدا للتيقن مثل قولنا كل عدد امارته  
 او فرد وكل زوج بعيدا الواحد وكل فرد بعيدا الواحد فانه يلزم كل عدد بعيدا الواحد يعني وان كان بالعلت  
 بان كان الدليل مشتملا على المطالع فهو القياس في عرف اهل النظر وعرفه بانه قول مولف من اقوال اذا سلمت  
 لزوم عنها لولا قول اخرون اشتمل الدليل والمطالع معا ومثال ذلك هو علمه في ثبوت ذلك الحكم المشترك بينهما فهو  
 التمثيل وهو الذي تسميه الفقهاء قياسا وقد سبق الجواب فيه وفي احكامه وهو في الحقيقة مركب من الاستدلال والقياس  
 لانا اذا استدلنا عليه الوصف المتعين حكمه كالاستدلال بالحدوث باختيار وجوده في الاصل كما لم يلزم منه صدق قولنا كل  
 متحرك حرام في قياس قبا انما يكون في التبيين متحرك وكل متحرك حرام على التبيين حرام والعقري بغيره والكبرى  
 معلومة بالاستدلال لكن في وجود الاجزائي واحد فلهذا قيل وفيه نظر فانا لا نعلم ان صدق الكبرى يتفاد من الاستدلال فانه  
 قد عدم انه لا يكون وجود الوصف هو الحكم كونه علة له ما لم يقع اليه معينا فمن نفس او مناسبا واختيارا وغير ذلك الاستدلال  
 ليس كذلك بل يمكن فيه مجرد اقتضائ الحكم بالضرورة المعيرة والقياس المفيد صغيرا حتى اشتمل على المطالع اربعة من  
 مقتضى ان يشبه محمول المطالع او منعه به بالايجاب او السلب لا بد وان يكون تشبيها لا استحالة الاستدلال على العكس  
 ولا بد من متوسط بينهما يكون ثبوت محمول المطالع او تلبسه عنه بينا وثبوت ذلك المتوسط لم يتوقف على المطالع  
 تلبسه عنه كذا في فوج تركبه من مقتضى تشتركان في ذلك المتوسط وتبنا لهما بطرف اخر فان كانا جديا كانتا على المطالع  
 او تقيضا بالفعل تسمى القياس العرفي منها استنباط الاستدلال فقياس الاستدلال في مركب من مقتضى تشتركان في شرطية  
 وفيه يتخلل عند حذف الادوات في تقييد الاخرى استنباطا من شرطية او تقيضا لبيح غير الاخر او تقيضا وهو قسمان

مفيد  
 فهم

متفصل ومتفصل لانه لما كان مركبا من مقتضى تشتركان في شرطية او تقيضا لبيح غير الاخر او تقيضا وهو قسمان  
 التبيين منها لا بد من تركب من جزئين بينهما تشبه اما بالايجاب او سلب تلك التشبه اما بالضرورة او الاتصال او رفعه او بالقياس  
 والاتصال او رفعه فان كان الاول كانت القضية شرطية متفصلة والجزء الاول على شرطية متفصلة من مقتضى تشتركان في شرطية  
 يدخل عليه حرف الجزاء يسمى القياس القياسي المكون من استنباطا من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة من مقتضى تشتركان في شرطية  
 حيوان لكنه انسان فهو حيوان او لكنه ليس بشيء فهو ليس بشيء وان كان الثاني كانت القضية متفصلة والقياس  
 المكون من استنباطا من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو ليس  
 فردا فهو ليس بزوج اما المتفصل فشرط ان يكون الشرطية فيه لزومية وهي التي يكون التلخيص فيها لازما للمقدم لا في جزئ  
 وبك كالعلمية وغيره وانما كان ذلك شرط لان الموضع في هذا القياس لا الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وباتفاق  
 اللازم على اتصال الملزوم وانما تحقق ذلك في اللزومية لان الاتفاقية تحجب ان يكون رفع جزئيا او وضعها معلوما فلا  
 يحصل للقياس المكون من استنباطا من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو ليس  
 فردا فهو ليس بزوج اما المتفصل فشرط ان يكون الشرطية فيه لزومية وهي التي يكون التلخيص فيها لازما للمقدم لا في جزئ  
 اللزوم والوضع او الرفع واحد لانه لو لا ذلك لم يتحقق اللزوم الاحتمال كون وقت الاتصال غير وقت الاستدلال  
 فلا تحقق للاتفاق في تحقق من الزاوية ان استنباطا من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة  
 لان المقدم ملزم للنتيجة وحيث وجود اللازم عند تحقق الملزوم وعدم الملزوم عند عدم اللازم ولا يبيح استنباطا من  
 التلخيص ولا استنباطا من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة  
 الاخص فلهذا ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع الاعم ولو علم مساواة المقدم للنتيجة في العموم والخصوص انما استنباطا من  
 التلخيص عين المقدم واستنباطا من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة  
 واستنباطا من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة  
 استنباطا من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة  
 حال الاستدلال لا بد ان رفعه احد جزئيا ولا وضعه على رفع الاخر ولا على وضعه اما التلخيص فلا لانه لو لا ذلك لكانت  
 الاستدلال عند عدم الاتصال فلا تحقق النتيجة ثم المنفصلة قد تكون حقيقية وفيه التي منها اجتماع جزئيا الصدق  
 والكذب وبها مركبة من القضية الحقيقية او مساوية تقيضا كقولنا هذا العدد زوج او لا زوج وهذا العدد امارته  
 فرد ولا اربع نتائج حاصلة من استنباطا من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة من مقتضى تشتركان في شرطية متفصلة



يبلغ من الاخر مثل هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بزوج لكنه زوج فهو ليس بزوج  
 لكنه ليس بزوج فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي يمنع اجتماع جزأها الصدق دون الكذب مثل هذا المجتمع  
 اما ان يكون انسانا او فرسا او مركبة من الفقيه وما هو اخص من تقيضا فلما يتبين ان انسانا غير انما  
 كان مع بعض الاخر واستسنا قبيض كل من الحدين عن مخرج لانه اعم من غير الاخر والعام لا يتلزم الخاص  
 ولا يتلزم عدمه وان كانت مانعة خلوقها اليها عن اجتماع جزأها الكذب دون الصدق مثل ان يكون  
 هذا ملونا او لا يكون استوداد في مركبة من الفقيه وما هو اعم من تقيضا فلما يتبين ان انسانا تقيضا  
 اي الحدين كان مخرج عن الاخر لا قلت لكنه ليس ملونا اعم فهو ليس بملون ولو قلت لكنه استوداد  
 فهو ملون ولا يمنع استسنا عن اعم ما يقتضيه الاخر ولا عينه اما الاول فلان كل واحد من الحدين اعم من بعض الاخر  
 والعام لا يتلزم الخاص واما الثاني فلان اعم ما يقتضيه الاخر لا يتلزم الاخر لانه اعم من بعض الاخر  
 بحيث يقتضيان لان ارتفاع كل منهما يوجب ارتفاع الاخر ولو قلنا لكنه ملون لم يلزم ان يكون استوداد ولا لا اسود  
 ولو قلنا لكنه ليس باسود لم يلزم كونه ملونا ولا غير ملون واما الافتراض فان كان الحد الاول مشتركا  
 بين المقدمين نحو لاني الصغرى موضوعا في الكبرى مثل كل حيوان جسم وكل جسم حدث فهو الشكل الاول وهو  
 اظهر ان شكلان واثباتا وكما لا يتصور ان الرابع وان كان بالعدس اي موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى  
 مثل كل جسم حدث وكل حيوان جسم فهو الشكل الرابع وان كان محمولا فيهما جرحا مثل كل جسم ملون لا شيء من  
 القديم بمولف فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما مثل كل جسم ملون وكل جسم حدث فهو الثالث وكل واحد  
 من هذه الاسكان شرابط لا تحقق تيقن الاشياء **اما الشكل الاول** فشرطه حسب الكيف انجاب الصغرى بحسب  
 الكم كليمية الكبرى اما الاول فلا كما كانت سالبه لم يحصل الاشياء المتين لانه يصدق لاشي من الانسان بفوس  
 وكل فوس صام والحق السلب ولو قلنا في الكبرى وكل فوس حيوان كان الحق النجاس اما الثاني فلا يصدق  
 كل انسان حيوان وليس كل حيوان ناطقا والحق الاجاب ولو قلنا في الكبرى ليس كل حيوان صاهل لكان الحق  
 السلب وصريه السالبة 2 اربعة الاول من صحت كليمية مخرج موصية كليمية مثل كل 2 وكل 2 **ب** لا شيء من الثاني  
 من كليمية الصغرى موصية كليمية مثل كل 2 **ب** ولا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2  
 جزمه مثل بعض 2 **ب** وكل 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2  
 جزمه مثل بعض 2 **ب** ولا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2

هذا الشكل الثاني  
 وهو الشكل الثاني  
 وهو الشكل الثاني

مقد متبته بالايجاب والسلب حيث يكون احديها موجبه والاخرى سالبة بحسب الكم كليمية الكبرى اما الاول  
 فلا يصدق لانه لو قلنا في الكبرى كل انسان حيوان لكانت سالبة لاشي من الانسان بفوس والحق الاجاب  
 ولو قلنا في الكبرى وكل فوس حيوان كان الحق السلب ولو قلنا في الكبرى وكل فوس حيوان كان الحق السلب ولو قلنا  
 يصدق لاشي من الانسان بفوس ولا شيء من الناطق بفوس والحق الاجاب ولو قلنا في الكبرى وليس كل فوس ناطق  
 بفوس كان الحق السلب ما الثاني فلا يصدق كل انسان ناطق وليس كل فوس ناطق والحق السلب ولو قلنا  
 في الكبرى وليس كل حيوان ناطق كان الحق الاجاب فصوره السالبة 2 اربعة وكل منها لا يتبين نتيجته  
 الا برده الى الشكل الاول الاول في كليمية الصغرى موجبه مثل كل 2 **ب** ولا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2  
 وبها انه اما بالخلق فهو موصي يقتضيه السلب الى الكبرى لاشي ما يقتضيه الصغرى بان يقول لو لم يصدق لاشي  
 من 2 **ب** لصدق تقيضا وهو بعض 2 **ب** فينضم مع الكبرى هكذا بعض 2 **ب** ولا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2  
**ب** وهو الصرب الرابع من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليرتد الى الاول وهو الضرب الثاني منه هكذا كل  
**2** **ب** ولا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2  
 شيء من 2 **ب** وبها انه اما بالخلق فهو ناطق لو لم يصدق لاشي من 2 **ب** لصدق تقيضا وهو بعض 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2  
 الكبرى هكذا بعض 2 **ب** وكل 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2  
 بعكس الصغرى وجعلها كبرى لم عكس النتيجة هكذا كل 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2  
 لا شيء من 2 **ب** وهو الخط واما الضرب الثاني من الشكل الاول الثالث من موجبه جزمه صغرى وسالبة  
 كليمية كبرى يجمع سالبه حرمه مثل بعض 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2  
 يصدق قولنا بعض 2 **ب** ليس الصدق بعضه وهو كل 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2  
**2** **ب** وهو يوافق الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليرتد الى الرابع من  
 الشكل الاول واما بالافتراض وهو موضوع الحزم وهو البعض من الجيم المحكوم عليه بالبا 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2  
 معنا متساوية لاشي من احد 2 **ب** والاخرى كل 2 **ب** فيضم الاول في قولنا كل 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2  
 لا شيء من 2 **ب** ثم عكس الثاني الى قولنا بعض 2 **ب** وبعضه لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2  
**2** ليس الرابع من سالبه حرمه صغرى وموصية كليمية كبرى يجمع سالبه حرمه مثل بعض 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2  
 بعض 2 **ب** وبها انه بالخلق بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض 2 **ب** لصدق تقيضا وهو كل 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2 **ب** لا شيء من 2







نقبضه وهو لا يتبع من **ب** افتحها كبرى للصغرى ليصدر الصغرى الثاني من الشكل هكذا كل **ب** ولا يتبع من  
**ب** لا يتبع من **ب** او هو مضاد الكبري الثاني من موجبه والكبري جزية موجبه من موجبه مثل كل **ب** وبعض **ب**  
 يتبع بعض **ب** وبيانها كالاول الثالث من كليتين والصغرى سالبة موجبه سالبة كليه مثل لا شيء من **ب** وكل **ب**  
 يتبع لا شيء من **ب** او بيانها كالقدم ايضا الرابع من كليتين والكبري سالبة موجبه سالبة جزية موجبه مثل كل **ب** لا يتبع **ب**  
 يتبع **ب** ليس او بيانها عكس القدمين للصغرى هكذا بعض **ب** ولا يتبع **ب** ليس او هو القرب الرابع  
 من الشكل الاول او بالخلق بان نقول لو لم يصدق بعض **ب** ليس الصدق نقبضه وهو فلو لنا كل **ب** انجعله صغرى  
 ككبرى هكذا كل **ب** لا شيء من **ب** او بيانها عكس القدمين للصغرى هكذا بعض **ب** ولا يتبع **ب** ليس او هو القرب الخامس من موجبه حربه صغرى وسالبة كليه  
 كبرى موجبه سالبة حربه مثل بعض **ب** ولا يتبع **ب** ليس او بيانها عكس القدمين للصغرى هكذا بعض **ب**  
**ب** ولا يتبع من **ب** او بالخلق نقول لو لم يصدق بعض **ب** ليس الصدق نقبضه  
 وهو كل **ب** انجعله صغرى ككبرى هكذا كل **ب** لا شيء من **ب** او بيانها عكس القدمين للصغرى هكذا بعض **ب** ولا يتبع **ب** ليس او هو القرب  
 يتناقض الصغرى واعلم ان البيان بالخلق عام في بيان ضروري الاشكال الثلاثة كلها كما عرفت اما العكس الاقراض  
 فليس كذلك ولعل الاشكال شرطا اخر في حقه لا يحقق الاشكال الا بعد اعرضا عن ذكره كما انك لا تعلم الا بالتطويل  
 وهي تدور على الوجه الفعيل في الكتب المنطقية للقطب ثراه وغيره فليقل من ان **ب** **تأخر الفصل الخامس**  
**في الاعتراضات** وحاصل ما منع او معارضه فاما الاستغناء فليقل من ان **ب** **تأخر الفصل الخامس**  
 وجوابه بيان الظهور في المصادف والاعتبار وهو مخالفه القياس للنص وجوابه ان اول منها فساد والوجه وهو  
 اثبات اعتبار الجاهل في نقبض الحكم بنص وقياس او اجماع وجوابه بيان المنع ومنها منع حكم الاصل ولا ينقطع به المستدل  
 وجوابه بيان الحكم ومنها منع وجود العلة في الاصل وكذا علة وجوابها بانها لا يكون ما يدل على وجودها في الاصل من عقل او حس  
 او شئ من اسات العلمية بالحد في الطرائف السابقة ومنها عدم التأثير وهو ابداء صفة الدليل مستفيضة ومنها  
 عدم تأثير الوصف بان يكون طرديا ويرجع الى بيان اسما سائبة الوصف وهو سؤال المطالبة وجوابه وجوابه واما عدم  
 التأثير في الاصل بان يكون الوصف قد استغنى عنه في ثبات الحكم في المقيس عليه غير ويرجع الى المعارضة في الاصل  
 ووجه عدم الامكان السلبيل بامور واما عدم التأثير في الحكم بان يدرك في الدليل وصفا لا تأثير له في الحكم وهو راجع  
 الى عدم التأثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا واما عدم التأثير في الفرع وهو ان الوصف في الدليل لا يطرده  
 في جميع صور النزاع وان كان مناسبا وهو راجع الى عدم التأثير في الحكم ومنها العدم في المسابطة او في الحكم الى المقسم

وسأحق الوصف او عدم انطباقه ومنها المعارضة اما في الاصل على اخر في قوله خلاف فان مراد المعترض  
 بالعرف بين الاصل والفرع وجوبه بيان نفي فرع الاصل ولا يستلزم اصل الاصل الذي عارض به وجوابه  
 اما منع وجود الوصف او المطالبة بتأثيره اما في الفرع بما يصح نقبض حكم المستدل اما بنص او اجماع او غيرهما فمختلف  
 في قبوله من حيث ان المعترض شك في التبريد لا الاستدلال ومن حيث ختمه بذكر الدليل فمقاوم للدليل  
 المستدل والوجه في الطرفين واما في الاصل والفرع معا وهو سؤال الفرق وليست **ب** افر ما ذكره في هذا الكتاب  
 ومن اراد التقليل في هذا الفرع فليطلبه من كتاب الشرح بما به الوصول فانه قد بلغ الغاية وبما وزنها به الله الوقت  
 للصواب **القول** الاعتراضات وان كثرت في هذا الموضع لا يستلزم احد منها من مقدمات الدليل  
 الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه والاشكال المعارضة في الحكم باقائه دليل يدل على نقبض ذلك الحكم  
 في محله وخرجه عن اعتراض الاستغناء وهو طلب شرح مدلول المذكور في الدليل والاشكال ذلك الا اذا كان  
 اللفظ مجملا مترددا بين محليين او محال على السواء او كان غريبا لا يعرف السامع معناه اذا الاستغناء عن البيان  
 الواضح عناد ولهذا قل ما استدل به الاستغناء من جهة الاستغناء **ب** على السائل بان كونه مجملا او غريبا فان قيل  
 ظهور الدليل شرطا لصحة ذلك انما يتم اذا لم يكن اللفظ مجملا ولا غريبا فيكون في الاجمال والغراب شرطا في الدليل  
 فعلى المستدل القيام بدوت المعترض فليجاب ان الاجمال في الدليل لما كان مخالفا للاحصاء كان غريبا عما هو  
 المستدل في البيان فبان غيبا فكانت بيانه في الفرع ولا يتبع دعوى الاجمال والغراب في الغيبا لكونه لم يفهم منه  
 شيئا اذا كان ظاهره مشهورا عند اهل اللغة الشرع لانتسابه الى الغيبا والظاهر علمه فغاية عليه اما لو ميز الغراب  
 بطريق او الاجمال بالاشتراك بسبب تردد في احتمال كونه ذلك لم يصح ان يذكر التسمية بينه اما في الاصل عدم  
 الرجحان ولتقدير بيان التسمية وقد مر في المستدل على بيان طيف الرجحان وانما قدم هذا السؤال على غير الاعادة  
 متفرعة على فهم الغيبا متفرعة وهذا السؤال لفهم المعترض وهو مقدم عليه وجواب هذا السؤال في دفع الاجمال بسبب  
 الغراب التفسير في شرح ان مجرد عن ابطال غايته في دفع الاجمال بحسب الاشكال منع تعدد محال اللفظ ان كان  
 او بيان الظهور في مقصود ما باللفظ عن اهل العلم او الشرع او بيان انه مشهور فيه والشرع ان الظهور هو بقرينة  
 معينه الثاني فساد الاعتراض وهو عبارة عن مخالفة القياس للنص معناه ان ما ذكره من القياس لا يمكن اعتباره  
 في بناء الحكم عليه فالحال في النص لا يفسد في وضع القياس بل يبيده وجوابه اما بالظهر في سند النص المذكور ان امكانه  
 ظهور اللفظ في المعنى والناديل كما في قول الشافعية في مسله تارك التسمية في من اهل في محله فيجمل كتاب التسمية

اللفظ



التشبيه يقال هذا مخالف للنفس وهو قوله والا ناكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا ما دل  
 بفتح الكفار يدل على جري ذكر الله على قلب المؤمن وان لم يشم الثالث فساد الوضع وهو كون الجاهل قد ثبت  
 اعتباره بنقص او اجزاء في بعض الحكم مثل قول الشافعي في اثبات كون تكرار المشي على الارض سنة من طهارة  
 الفكر او الاستطاعة فيقول المعارض المشي معتبر بالنقص في تكرار المشي على الجوفين وجوابه بيان المانع  
 من التكرار في صورته النص لغيره للثقل وهو نقص الوجود والوصف اعني المشي من حيث هو الحكم وهو استحباب  
 التكرار الا انه يثبت التقبيض فان ذكرنا ما حصله فهو القبح وقد قدم وان بين مناسبتة للنقص من غير اصل من  
 الوجه المدعى فيه القبح في المناسبة لا في المناسبة الاصل الواحد حكمه متناقص من جهة واحدة ومن جهة الوجه  
 المدعى فيه قدح لا مكان اشمال الوصف على جهتين مناسبتة كما في حكمها مثل كون الحمل مشبه في ناسبت  
 الارباعه لارباعه الى اطراف الخبز لقطع اطراف النفس الرابع منع الحكم في الاصل وانما هو ما تقدم من الاعتراضات  
 لانه من قبيل النظر في تاصيل القياس وما تقدم من نظري القياس من الجملة والفرقة في الجملة تقدم على النظر في التفصيل  
 مثله قول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل ما لا يربح الحديث فلا يزيل حكم النجاسة كالماء فيقول المعارض  
 معترضنا من الحكم في الاصل فان الدم عندك يزيل حكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع الاستدلال اذا  
 فوجهم منع حكم الاصل عليه فقال قوم يكون منقطعاً لانه انما الكلام المذكور على حكم الفرع لا على حكم الاصل فاذا منع الفرع  
 حكم الاصل فان لم يشرع الاستدلال في اقله الدليل على جحوق الحكم في الاصل لم يتم مطلوبه وهو انقطاع ان شرع  
 في ذلك بعد ترك ما هو بعدده وعدل عما انشأه من الدليل العجز وهو انقطاع ايضا وقال اخر ان لا يكون  
 منقطعاً لانه انما انشأ الدليل على حكم الفرع والانه معقوده الا بالذلة على حكم الاصل فكما يتوقف دليل على وجوده على  
 الاصل في الاصل وعياد وجوده في الفرع وعلى علمه كذا يتوقف على اثبات حكم الاصل لانه اذا كان القياس وكالا  
 منع احد من القياس من عند منع وجود علمه الاصل ومنع كونه علمه فيه ومنع وجوده في الفرع باثبات مطلوبه  
 والاستدلال على منعه ذلك فكذلك يجب ان لا يمنع من الاستدلال على الحكم لتساوي الجميع في اعتبار  
 القياس اليه وجوابه بان يميز ضعف الحكم في الاصل بنقص او غيره الخاسر منه وجود العلم في الاصل وانما هو  
 عن منع حكم الاصل لما عرف من ان علمه حكم الاصل متفرعه على ثبوت حكم الاصل كما تقدم مثله قول الشافعي  
 في جلد الكلب حيوان يقتل الا نافر ولوعه شبعاً فلا يطره بالذبح كالحنزير فيقول المعارض امين وجوب  
 الفصل تبعاً من لوع الحنزير وجوابه بترك ما يدل على وجود ذلك الوصف المدعى كونه علمه في الاصل من عقل او

فستن

المكان

الوصف  
مدرك

حسن

لغيره

الجزء العاشر كون الوصف للعلل به باطناً خفياً كالوعد بالرضا والعقد فانه قد يقال القصد والرضا من الاوصاف  
 الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بائنة فلا يكون علمه الحكم الشرعي لا معرفة له فان الحق في نفسه لا يكون موقفاً وجوابه  
 بيان انضباط الرضا بما يدل عليه عبارات الصبيح الظاهر في ضبط القصد بما ليس عنه من الاعمال المشاهدة  
 لحدوثه فيكون الوصف للعلل به مضطرباً غير منضبط كالعليل بالخرج والمثمة والزجر والردع وغير ذلك  
 فانه قد يقال ان مثل هذه الاوصاف مما يضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما مدنا  
 ثمانية فداب السارح فيه رد الناس الى المطان الظاهر بالحمية دفع العثر عن الناس الى الجمع عند القول  
 يريد ان علمه اليقين لا يربطكم العثر منعا لا اضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه  
 الامور بالزيادة والنقصان والشدة والضعف وجوابه اما بيان كون ما علة به مضبوطاً بنفذه او بضابطه  
 ضبط الخرج والمثمة بالسفر فوه الثاني عشر المعارض في الاصل مع اخر ما علة به المستدل سواء كان  
 مستقلاً بالتعليل كعارضه من علل حرمة ربا الفضل في البر بالقطع بالليل او الفتوى او غير ذلك بالتعليل على  
 وجه يكون داخل في التعليل وجزء من العلم وذلك كعارضه من علل وجوب القصاص في القتل بالقتل بالتعليل  
 بعد العدول بالخارج في الاصل على العقل بالحد ووجوده وقد اختلف الجدل بين من يقول به فتمهم من رده بنامه  
 على انه لا يمنع تعليل الحكم بعلمية كاشن الخ في ذلك فلهذا فاما لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل بحد من المعارض  
 صح كونه علمه اجماعاً وانما هو التعليل به لكونه صالحاً لذلك فنه لا عدم المعارض لان العدم لا يكون كونه علمه ولا  
 جزاء ما لا عدم واداهم التعليل به مع عدم المعارض مع التعليل به وجوده ولانه لا يمنع للعلم الامانة  
 الحكم عقيماً مع المناسبة وهو موجود في كل واحد من الوصفين فكان كل واحد منهما علمه وفهم من قبله واداهم  
 على المستدل القيام بالجواب عنه وهو اختيار رعا من المتأخرين لانه لما وجد في الاصل وصفان اي الوصف الذي  
 ذكره المستدل والوصف الذي ذكره المعارض فاما ان يكون كل واحد منهما علمه مستقلاً للحكم او لا الاول بقا  
 لما عدم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلمية مستقلة والثاني اما ان يكون العلم الوصف الذي ذكره المستدل  
 جزء او الذي ذكره المعارض وحده او اهما جميعاً حيث يكون كل واحد منهما جزء من العلم الاولان باطلان لانه  
 ترجيح من غير وجه فتبين الثالث وحيث يتبعه بعد به الحكم من الاصل الى الفرع اذا لم يتبع فيه الوصفان ويتغير  
 تساوي الاحتمالات الثلاثة تمنع التعدي على عدلين منها وهو كون العلم بالجزء منها وكونها الوصف الذي  
 ذكره المعارض وامكان التعدي على تقدير واحد وهو كون العلم وصف المستدل فيكون عدم التعدي ارجح لان وقوع



۱۲

9v.

[illegible]



کتابخانه مشکوة  
شماره  
هدیه آقای سید محمد مشکوة به انجمن تهران  
۱۳۲۸  
بهمن

اموال دانشگاه  
شماره

دارال ۲۰۰ برگ  
مختص  
مجلس



